RAGIP PASA
594
736

حاشية قره كمال على شرح العقائد
بخط المؤلف ابو البقاء
الكفوي

٤٠٢

٨٨

قره كمال

عدد احاديث كتاب المشارق
٢٢٥٣
المتفق عليه منها
١٠٥١
والذي انفرد به البخاري منها
٣٢٧
والذي انفرد به المسلم منها
٨٧٥

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى لائه ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وقفية عبد

٧٢٦

حاشيه قره كمال

RAGIP P.
Ka. N.
729

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
SAYI: 594

٧٢١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي المن والاحسان والصلوة على سيد الانسان وعلى من اتبعه
في الايمان قال المولى الخيالي عفي عنه ربه العالي قال الشارح النحرير
عامله الله بلطفه الخطير بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله اقول في تعقيب
التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع
عليه الاجماع وامتثال لحديثي الابتداء وما يتوهم من تعارضهما مدفوع
اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد او بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي
كما هو المشهور ولك ان تحمل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان
الاستعانة بشيء لا ينافي الاستعانة بآخر او للملابسة ولا يخفى ان الملابسة تعم
وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز
ان يجعل احدهما جزءا والآخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما
هذا كلامه فقوله في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد اراد
بالكتاب القرآن وقوله عمل بما شاع الخ يعني به الكتب المصنفة التابعة فيما بين
اهل العلم وقوله وامتثال لحديثي الابتداء يعني بهما قوله عم كل امر ذي بال لم
يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وقوله عم كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم
لان قيل المسلمون كثيرا ما يبدؤن امورا ذوات خطر وشرف ويذكرون التسمية
في اوائلها دون التحميد فيلزمهم ترك الامتثال لحديث التحميد قلنا هم ممتثلون فان
ذكر اسم الله لما يدل على توصيفه بصفاته الجميلة فاذا قال المسلم بسم الله فكأنه
قال باسم الذات الواجب الوجود المستجمع للصفات الجميلة وهذا هو التحميد في المعنى
لان معنى التحميد هو التوصيف بالصفات الجميلة على ما هو المشهور وقوله اما بحمل
الابتداء على العرفي الممتد وهو ان يذكر الشيء اولا قبل الشروع في المقصود الذي

يشرع فيه وهذا امر ممتد فلا تعارض فيه بين الحديثين وقوله ولك ان تجعل
الباء في الحديثين للاستعانة الخ اي ولك ان تحمل الابتداء على الابتداء الحقيقي
الغير الممتد وتجعل الباء للاستعانة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذي
بال لم يبدأ مستعينا ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ مستعينا بالحمد
لله فهو اجذم اي لو بدأ ذلك الامر بدون التسمية والتحميد لم يكن شيئا معتدا به
ولا يكون مباركا اصلا وقوله ولا شك ان الاستعانة بشيء لا ينافي الاستعانة
بآخر يعني ان الاستعانة بالتسمية مثلا لا ينافي الاستعانة بالتحميد وهذا التوجيه مبني
على ان لا يكون التسمية والتحميد جزءا من الامر المشروع فيه كالاكل والشرب والمشي و
نحو ذلك فان كل واحد منها امر ذو بال لا يكون التسمية والتحميد جزءا منه واما كتب
العلوم فقد قالوا ان التسمية ليست جزءا منها وانما ذكرت في اوائل الكتب للتيمن
والتبرك واما التحميد فقد قيل انه جزء من كل كتاب وقيل انه ليس بجزء واياما كان
يكون آن ابتداء المشروع فيه آن الاستعانة بالتسمية والتحميد لان التيمن والتبرك
بهما حاصل في ذلك الآن وقوله او للملابسة اي ولك ان تحمل الابتداء على الابتداء الحقيقي
الغير الممتد وتجعل الباء للملابسة فعلى هذا يكون معنى الحديثين هكذا كل امر ذي بال
لم يبدأ ملتبسا ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ ملتبسا بالحمد لله فهو اجذم
اي لو بدأ بدون التلبس بهما لا يكون معتدا به ولا يكون مباركا ثم لا شك ان
التلبس بشيء لا ينافي التلبس بالآخر اذ المقصود منهما التيمن والتبرك بهما آخر
الامر المشروع فيه فالتبرك باحدهما لا ينافي التبرك بالآخر وهذا التوجيه ايضا
مبني على ان التسمية ليس جزءا من الامر المشروع فيه على ما اشار اليه رحمه الله حيث
قال وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان تجعل احدهما جزءا ويذكر الآخر قبله
بدون فصل هذا كلامه ثم ان كون الابتداء الحقيقي امرا غير ممتد لا ينافي ان يكون

الاستعانة او الملابسة امرا ممتدا الى تمام الامر المشروع فيه فاذا ذكر
التسمية والتحميد اولا ثم ابتداء الامر المشروع فيه بلا فصل صح ان يقال ان الا
ستعانة والتلبس بالتسمية والتحميد وذلك لاجتماع كل واحد من التلبس والا
ستعانة والابتداء الحقيقي في آن واحد هو آن ابتداء الحقيقي لكن الاستعانة
والتلبس يستمران الى تمام الامر المشروع فيه اذ التيمن والتبرك يبقى الى
تمام الامر المشروع فيه بخلاف الابتداء الحقيقي كما عرفت فتامل والله الموفق
قوله المتوحد بجلال ذاته الظاهر ان الباء صلة المتوحد يقال توحد برايه
اي تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال
الذات او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة
ثم يكون صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين اي
صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد واما للتكلف ولما
استحال في ذاته تعالى يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال
الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات
هذا كلامه فقوله يقال توحد برايه اي تفرد به واستقل يعني لم يحتج في رايه
وتدبيره الى غيره يقال توحد الله بعصمته اي عصمه ولم يكله الى غيره كذا
في الصحاح يعني ان الله تعالى تفرد بعصمته ولم يفوض عصمته الى غيره اصلا وقوله
على نهج حصول الصورة هذا ناظر الى قوله او الذات الجليلة يعني ان الاصل هو
ان يقول الصورة الحاصلة لكن قدم الحصول على الصورة فقيل حصول الصورة
تنبيها على نكتة هي ان الصورة لا يتصور بدون الحصول فههنا قدم الجلال على
الذات وقيل جلال ذاته تنبيها على ان الذات لا يتصور بدون الجلال وقوله
ومنه التكون والتولد التكون هو ان يصير الشيء حاصلا بلا عمل من المخلوقات

وان كان

وان كان حاصلا بعمل من الخالق تعالى او يقال التكون هو ان يصير الشيء
حاصلا بلا عمل ومدخل من الغير اصلا نظرا الى ظاهر الحال والتولد هو ان
يصير الحيوان حاصلا بلا اب وام مثل الحيوان المتولد من الماء المتراكد في
في الصيف وهذا اطلاق التولد وهو ان يصير الحيوان حاصلا بين الاب والام
بعمل حاصل بينهما وقوله ولما استحال في ذاته تعالى يحمل على الكمال يعني ان التكلف
لما استحال في شانه تعالى يحمل اللفظ الدال عليه على الكمال بناء على ان الافعال
الحاصلة بالتكلف والمشقة يكون على وجه الكمال بخلاف ما اذا كانت حاصلة
بدون التكلف والمشقة على ما هو المشهور وقوله فمعنى التوحد بجلال ذاته
الخ فيه نشر بعد لف فقوله بالوحدة الذاتية ناظر الى قوله اما للصيرورة بدون
صنع وقوله او الكاملة ناظر الى قوله واما للتكلف ثم ان في وصفه تعالى بالوحدة
الذاتية او الكاملة ردا على المعتزلة القائلين بان ذاته تعالى مشارك لذوات
الممكنات في تمام الماهية ويمتاز عنها باحوال مخصوصة هذا ولكن بقي ههنا
بحث وهو ان الباء لما جعلت ههنا للملابسة ينبغي ان يكون للملابسة سواء
جعلت صلة للتوحد او لم تجعل ولا يحسن ان يجعل كونها للملابسة قسيما
لكونها صلة للتوحد وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء لها معان
مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا هو معنى الالصاق او معنى الظرفية والظاهر
ان معنى الملابسة يكون من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى
مغايرا لمعنى الالصاق ثم ان كون صيغة التفعل للتكلف اصل شايع فيما بين
اهل العربية وهذا الاصل يكفي في تفريع ما ذكره من قوله فمعنى التوحد بجلال ذاته
الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة والحاصل ان في هذا المقام امورا مستدركة
غير مذكورة في علم العربية اذ يكفي ان يقال مثلا قوله المتوحد بجلال

ذاته يقال توحد برأيه اى تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات
عدم شركة الغير فى جلال الذات او الذات الجليلة على تقدير حصول الصورة ويحتمل
ان يكون صيغة التفعل للتكلف ولما استحال فى شانه تعالى يحمل على الكمال كما قيل فى
المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوجود الذاتية الكاملة مع
ملابسة جلال الذات فافهم اسعدك الله وقد ذكر بعض الافاضل ان الجلال لغة
العظمة واصطلاحا هو الصفة السلبية واللغوى انسب ههنا وكمال صفاته مى الصفة
الثبوتية او مطلق الصفة ونعوت الجبروت مى الصفات السلبية وقال بعضهم
قوله المتقدس اى المتنزه المتطهر والشوايب الادناس من الشوب بمعنى الخلط
والسمات جمع سمة بمعنى العلامة قوله بساطع حججه الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد
ان آية نبينا اعظم من اية ساير الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد عم فساطع حججه من قبيل
اخلاق ثياب هذا كلامه والساطع الظاهر الجلى او القوى العظيم ثم لا يخفى على
من له معرفة بالتراكيب العربية ان ضمير حججه لو كان راجعا الى الله تعالى لم يفد الكلام
ان آية نبينا اعظم من آية ساير الانبياء وذلك لان كون نبينا مؤيدا بساطع حجج
الله تعالى لا ينافى ان يكون ساير الانبياء ايضا مؤيدا بساطع حجج الله تعالى لكن هذا
المفهوم لا يدل على ما ادعاه من آية نبينا اعظم من آية ساير الانبياء ثم ان حجج الله تعالى
وحجج النبى عم ان كانت كلها ساطعة ينبغى ان يكون اضافة بساطع حججه من قبيل
اضافة اخلاق ثياب كانه قال بحججه الساطعة وان لم يكن كلها ساطعة بل كان
بعضها ساطعا وبعضها غير ساطع كانت الاضافة للتخصيص مثل الاضافة فى قولنا
فاضل بنى آدم قال بعض الافاضل فتلخص لك مما سلف ان الشارح رحمه الله ضمن
خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد فن الكلام من مباحث الذات والصفات الثبو
تية والسلبية ومباحث النبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال قوله بعد فان

لجواز ان يكون نبى مؤيدا بساطع حجج الله تعالى بعضها الظاهر [illegible]

علم الشرايع

فان مبنى علم الشرايع والاحكام هذا اما على توهم اما او على تقديرها فى نظم
الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لا منع فى اجتماع الواو مع
اما كما وقع فى عبارة المفتاح فى آخر فن البيان هذا كلامه فقوله اما على توهم
اما هذا مبنى على انهم يجرون الموهوم مجرى المحقق كما ان الفقهاء ينزلون الشبهة
منزلة اليقين احتياطا وقوله او على تقديرها وح يكون الفاء قرينة دالة
على ثبوت اما ويكون الواو عوضا عن اما ومع ذلك يكون لعطف ما بعدها على ما
قبلها وقوله على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما وح يكون الواو لمجرد العطف
ولم يبق كونه عوضا عن اما وقوله كما وقع فى المفتاح الخ حيث قال فى آخر
فن البيان واما بعد فخلاصة الاصلين هذا وكان يجعل الظرف ههنا
قايما مقام لما الشرطية فكانه قال ولما حمدنا وصلينا فاعلم ان مبنى
علم الشرايع والاحكام اه ثم ان المراد بعلم الشرايع والاحكام وهو علم الفقه
لانه المسمى بعلم الشرايع والاحكام على ما سيجئ ان شاء الله تعالى قوله واساس
قواعد عقايد الاسلام القواعد جمع قاعدة وهى الاساس واساس العقايد
الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقايد يجب ان يستفاد من الشرع
ليعتد بها وهما يتوقفان على المسايل الكلامية ففى هذه القرينة ترقى فى
المدح لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال
اساس العقايد ادلتها التفصيلية وهى يتوقف على هذا العلم بناء على ان
مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار هذا كلامه سلمه الله ونقل
عنه ايضا انه قال فان قلت اولا ان العقايد من الكلام وكون الكلام اساس
اساسها يقتضى كون الشئ اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسايل
الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقايد لان اساس الاساس اساس

فالكلام

والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فاسها اساسه فالكتاب
اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى قلت
اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقايد بحسب اعتقادها يتوقف على الكتاب
المتوقف على العقايد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشئ هو الاساس
بالذات وان سلم فاساس الفرع ما يتوقف هو عليه لا بعض مسايله وان سلم
فاساس الكتاب هو ذات العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث
الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس انتهى كلامه هو اد قوله
هي الاساس يعني ان المراد بالقاعدة ههنا المعنى اللغوي وهو الاساس قوله
واساس العقايد الكلامية هو الكتاب والسنة المراد بعقايد الاسلام ههنا الا
حكام الشرعية الاعتقادية فمنها ما يتوقف على الكتاب والسنة كمباحث حشر
الاجساد ونحوها ومنها ما لا يتوقف على الكتاب والسنة كمباحث اثبات الصانع
وعلمه وقدرته ونحو ذلك وهذه المباحث وان لم يتوقف من حيث ذاتها على
الكتاب والسنة ولكنها يتوقف عليهما من حيث الاعتقاد بها وذلك لان هذه
المباحث اذا لم يعتبر مطابقتها للكتاب والسنة كانت بمنزلة العلم الالهي للفلاسفة
فلا عبرة بها على ما ذكره المحققون قوله ومما يتوقفان على المسايل الكلامية
يعني ان اثبات الكتاب واثبات السنة يتوقفان على اثبات الصانع والنبوة
ثم ان اثبات الصانع والنبوة يتوقف على المسايل الكلامية فيكون المسايل
الكلامية اساس اساس عقايد الاسلام قوله لشمول الاولى الكتاب والسنة
يعني ان القرينة الاولى وهي قوله مبنى علم الشرايع والاحكام شاملة للكتاب
والسنة لكونهما مبنى الاحكام الشرعية العملية كما ان علم الكلام كذلك بخلاف القرينة
الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس

عقايد

~~عقايد الاسلام وقوله لشمول الاولى الكتاب والسنة يعني ان القرينة الاولى~~

عقايد الاسلام قوله ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية
الخ يعني ان اساس العقايد ادلتها العقلية او النقلية المذكورة في مواضع
تلك العقايد على التفصيل ثم ان معرفة احوال تلك الادلة التفصيلية يكون
موقوفة على علم الكلام بناء على ان مباحث النظر ومباحث الدليل جزء من علم
الكلام على ما هو المختار في شرح المواقف وغيره فعلى هذا ايضا يكون علم الكلام
اساس اساس العقايد قوله فيما نقل عنه سواء ان العقايد من الكلام
اشارة الى ان العقايد بعض من الكلام بناء على ان كلمة من للتبعيض ووجه
ذلك ان مسايل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات الوحدة والقدم للصانع
تعالى واثبات الحدوث وصحة اعادة الاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك
العقايد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة المحتاج اليه في حشر الاجساد على ما
ذكر في شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان العقايد بعض من علم الكلام قوله
فاساسها اساسه اي فاساس العقايد اساس الكلام قوله الحصر المذكور ممنوع
اي لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسايل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت
الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة قوله فالعقايد بحسب
اعتقادها الخ فاللازم ان العقايد بحسب اعتقادها يتوقف على العقايد بحسب ذاتها
ولا استحالة في ذلك لتغاير جهة التوقف قوله المتبادر من اساس الشئ هو
الاساس بالذات اي لا نم ان الكتاب اساس الكلام اذ المتبادر من لفظ
الاساس هو الاساس بالذات والكتاب اساس الكلام بحسب اعتقادها لا بحسب
الذات فلا اشكال قوله لا بعض مسايله والا يلزم ان يكون علم الكلام اساس
نفسه لان بعض مسايله يتوقف على بعض آخر لا يقال لا استحالة في ذلك لتغاير

الجهتين لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص فلا عبرة به هذا او لك ان تقول
المراد بالقواعد معناها الاصطلاحي واضافة القواعد الى عقايد الكلام اضافة
العام الى الخاص وح فاما ان يراد بعقايد الكلام الاحكام الشرعية الاعتقادية
كما عرفت واما ان يراد بها ما هو الاعم من الاعتقادية والعملية واما ان يراد بها
العملية فقط وح لا يلزم كون الكلام اساسا لنفسه فتأمل والله المستعان قوله هو علم
التوحيد والصفات اى علم يعرف منه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد
المعنى اللقبي فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر قوله المنجي عن غياهب الشكوك
اشارة الى فايدة من فوايده والغيهب ما اشتد سواده فلم يجان الشك على الوهم
اضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم هذا كلامه فقوله اى علم يعرف
منه ذلك يعني ان المراد بعلم التوحيد هو العلم المعهود الذي يعلم منه التوحيد و
الصفات فالمراد به معناه الاضافي ويكون الاضافة للتعريف والاشارة الى علم
المعهود وقوله ويمكن ان يراد المعنى اللقبي اللقب اسم مشعر بالمدح او الذم والاسم
ههنا مشعر بتوحيده تعالى واتصافه تعالى بالصفات الكمالية فيكون مشعرا بالمدح كما لا يخفى
وقوله فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر هذا ناظر الى التوجيهين المذكورين معا يعني
ان الشارح انما اورد قوله الموسوم بالكلام بعد قوله علم التوحيد والصفات بناء على
ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء علم الكلام فيكون قوله الموسوم صفة كاشفة وقوله
اشارة الى فايدة من فوايده يعني ان فوايد علم الكلام كثيرة على ما ذكر في الكتب
المبسوطة وقد اشير ههنا الى فايدة منها وهي ان هذا العلم هو المنجي عن الشكوك والاوهام
في العقايد الدينية لان دلايلها العقلية كانت يقينية مؤيدة بالادلة
السمعية فح لا يبقى فيها شك ولا وهم اصلا على ما ذكره المحققون رحمهم الله قوله الملة
والدين هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع

لها دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث
انها يجتمع عليها ملة هذا كلامه فقوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين المراد
بالشريعة ما جاء به النبي عم من الله تعالى فيتناول الاحكام الشرعية الاعتقادية والعملية
جميعا وفي الصحاح الشريعة مشرعة الماء وهو مورد الشاربة والشريعة ما شرع الله تعالى
لعباده من الدين ويقال دان له اى ذل له واطاعه وقوله والاملال بمعنى الاملاء
اى بمعنى الكتابة وفي الصحاح مل عليه بمعنى املى يقال امللت الكتاب اى كتبته
قوله في دار السلام اى الجنة سميت بها لسلامة اهلها من كل الم وآفة ولان
خزنة الجنة يقول لاهلها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ولان السلام
من اسماء الله تعالى فاضيفت اليه تشريفا ومعنى هذا الاسم هو الذي منه وبه السلامة
فوجه تخصيص هذا الاسم ظ هذا كلامه فقوله سميت بها اى بدار السلام لسلامة اهلها
اى الجنة وقوله واضيفت اليه اى اضيفت الدار الى الله تعالى تشريفا
للجنة كما يقال للمسجد بيت الله تعظيما له وقوله ومعنى هذا الاسم اى ومعنى اسم
السلام الذي هو اسم الله تعالى هو الذي منه وبه السلامة اى هو المعطي للسلامة
في المبدا والمعاد كذا في شرح المواقف وقوله فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر
يعني ان وجه تخصيص اضافة الدار الى السلام الذي هو اسم الله من اسماء
الله تعالى ظاهر لمن يلاحظ معنى السلامة في كل واحد من المضاف والمضاف اليه
على ما عرفت آنفا قال الشارح رح يشتمل هذا الفن على غرر الفرايد الخ جمع الغرر
الغرة وغرة كل شئ اكرمه والفرايد جمع الفريدة وهي الدرة الكبيرة الغالية
الثمن في ضمن فصول حال من غرر الفرايد المراد بالفصول ههنا الالفاظ يغ
المفصولة المتمايزة من المعاني وعطف الاصول على القواعد من قبيل
العطف التفسيري واثناء نصوص اى وفي تضاعيف العبارات الفصيحة

والدين والشريعة والملة والناموس متحدة
بالذات متغايرة بالاعتبار الا ان الشريعة
من حيث انها ثابتة للنبي عم شريعة
ومن حيث يرد عليها الواردون
المتعطشون الى زلال نيل الكمال شرعا وشريعة
ومن حيث الانقياد له دين
ومن حيث انها تملى وتكتب وتجمع عليها الناس للقبول
ملة من الاملال او من امل بمعنى اجتمع ومن
حيث يأتي بها ملك اسمه ناموس ناموسا

المؤدية الى اليقين يعنى فى ضمنها ووسطها بناءً على ان الفاظ قوالب
المعانى والحاصل ان هذا المختصر مشتمل على طوايف من المعانى وعلى طوايف
من الالفاظ الدالة على تلك المعانى وكل واحد منها فى غاية الحسن ونهاية المتانة
قوله طاويا كشح المقال الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض هذا
كلامه الكشح ما بين الخاصرة الى الخلف والخلو اقصر اضلاع الجنب وطويت
كشحى على الامر اذا اضمرته وسترته هذا مأخوذ من الصحاح ثم ان قوله طاويا
حال من الضمير المستتر فى قوله ان اشرحه كانه قال فحاولت ان اشرحه معرضاً
فى المقال عن الاطالة والاملال اى الاتهام بسبب الاطالة فى المقال قوله
الاطناب والاخلال بالجر مجموعهما بدل من الطرفين او بيان لهما ولما تعدد
المتبوع معنى اجرى الاعراب على كل منهما ونجوز رفعهما على انهما خبر مبتداء محذوف
هذا كلامه وقد اراد بالاطناب ههنا الزيادة على القدر الذى يتضح به المعنى
المراد والاخلال النقص عن القدر الذى يتضح به المعنى المراد وفى الصحاح القصد
بين الاسراف والتقدير يقال فلان مقتصد فى النفقة قوله وهو حسبى ونعم
الوكيل رد الشارح فى بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية
فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبنى
لانه خبر ايضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار
عنه لى بانه كاف وهو ظ وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة بدون ملاحظة
الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بانه تجوز ان يقدر
مبتدأ فى المعطوف بقرينة المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية
كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب
ويدل عليه قطعاً قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو

من الحكاية

من الحكاية لا من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت ما اليه
وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختفياً بما بعد القول الحسن
قولك زيد ابوه عالم وما اجهله ويرد عليه انه يحتمل ان تكون الواو فى الاية
من المحكى بتقدير المبتداء فى المعطوف او عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن
المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وتقدير المبتداء فى المعطوف يكون اخباراً
كالمعطوف عليه هذا كلامه فقد رد الشارح فى بعض كتبه هذا العطف الخ
وقد ذكر فى علم المعانى انه لا تجوز عطف الانشاء على الاخبار لكمال الانقطاع بينهما
فاشار الشارح رحمه فى شرح التلخيص الى ان عطف قوله ونعم الوكيل كان من قبيل
عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز وكذا لا تجوز عطفه على قوله حسبى بناء على ان
يجعل حسبى بمعنى يحسبنى لتحصيل المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه
فى كونهما جملتين لهما محل من الاعراب بان كانتا خبرين للمبتدأ وانما قلنا لا تجوز
هذا العطف لان هذا كالاولى من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فلا يجوز ايضاً
وقوله ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل فيه نظر لان قولنا هو حسبى لو كان
انشاء لكان هو لاثبات معنى الكفاية لله تعالى كما ان قولك بعت واشتريت
وزوجت وطلقت واعتقت اذا كان انشاء يكون لاثبات معنى البيع
والشراء والتزويج والطلاق والعتاق ولكن التالى بط اذ العبد لا يقدر
على اثبات معنى الكفاية لله تعالى واما اظهار معنى التوكل وان كان مقدوراً
للعبد فهو امر خارج عن المعنى الذى قصد من الكلام اصالة فلا ينافى كون
الكلام خبراً كما فى قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران ربى انى وضعتها انثى
فان هذا الكلام جملة خبرية ذكرت لا للاخبار والاعلام بل ذكرت لاظهار
التحسر والتحزن لانها كانت ترجوان تلد ذكراً وليس هذا الكلام منها لانشاء

فيها الخ

الوضع واثباته اذ لا تعذر مى على ذلك والحاصل ان كل كلام يكون لنسبة خارجية
تطابقه او لا تطابقه فهو خبر وكل كلام لم يكن لنسبة خارج كذلك فهو انشاء
فقولنا وهو حسبي كلام تكون لنسبة خارج وهو كونه تعالى كافيا فيكون خبرا بخلاف
نحو بعت اذا كان انشاء فانه ليس لنسبة خارج اذ لا يقصد به ان البيع وقع فى
الزمان الماضي حتى يكون لنسبة خارج بل هو الانشاء البيع واثباته فى الحال
فلا يكون خبرا قوله وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة قد فسروه
بانه عطف جمل متعددة مسوقة لغرض من الاغراض على جمل اخرى متعددة
ايضا مسوقة لغرض آخر مع قطع النظر عن كل واحد من المعطوف والمعطوف
عليه خبرا او انشاء فعلى هذا التفسير فالعطف فى قوله وهو حسبي ونعم الوكيل
لا يكون من قبيل عطف القصة على القصة اذ ليس كل واحد من المعطوف والمعطوف
عليه جملا متعددة مع ان المعتبر ان يكون كل واحد منهما جملا متعددة كما عرفت
قوله ورده بعض الفضلاء اراد ببعض الفضلاء الشريف الجرجاني رحمه الله قوله
فيكون اخبارية كالاولى اى كانه قال وهو حسبي وهو نعم الوكيل قوله لان عنده
الواو من الحكاية اى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل فعلى هذا لا يكون الواو
من المحكي قوله اذ لا مجال للعطف فيه الا بتاويل بعيد الخ يعني الواو ولو كانت
من المحكي حتى قيل حسبنا الله ونعم الوكيل يلزم عطف الانشاء على الاخبار الا ان
يأول تاويلا بعيدا مثل ان يقال حسبنا الله وقلنا نعم الوكيل فيكون المعطوف
والمعطوف عليه جملتين خبرتين بتقدير قوله قلنا ولكن هذا التقدير خلاف
الظاهر بعيد عن الفهم قوله يحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فقوله وما
اجهله جملة انشائية مشتملة على معنى التعجب معطوفة على الجملة الخبرية التى هى
خبر المبتداء الاول الذى هو زيد قوله بتقدير المبتدأ فى المعطوف وذلك

مثل ان يقال حسبنا الله وهو نعم الوكيل ولا يخفى عليك ان تقدير المبتدأ على
الوجه المذكور تاويل بعيد اذ المشهور ان يقدر المخصوص بالمدح مؤخرا كقوله
حسبنا الله ونعم الوكيل الله كافي قوله تعالى نعم العبد اى نعم العبد ايوب عليه السلام
فعلى هذا يكون العطف من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما قوله وهو حسبي
وهو نعم الوكيل فليس فيه تاويل بعيد فان تقدير المبتدأ ههنا ظاهر قريب
بقرينة ذكره اولا فى المعطوف عليه حال كونه مبتدأ مقدما على الخبر بخلاف نحو
حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله تعالى مبتدأ مقدما اذ المبتدأ ههنا هو حسبنا
دون اسم الله تعالى كما زعمه حيث قال او عطفه على الخبر المقدم قوله بتقدير المبتداء
يكون اخبارا كالمعطوف عليه اى كانه قال زيد ابوه عالم وهو ما اجهله فيكون
من قبيل عطف الاخبار على الاخبار فلا يظهر وجه قوله وليس هذا مختفيا بما بعد
القول قال بعض الافاضل يجوز ان يكون الواو فى قوله ونعم الوكيل اعتراضية
فى آخر الكلام ويجوز ان يكون الواو حالية اى مقولا فى حقه تعالى نعم الوكيل
وكذا الواو فى قوله وما اجهله قوله اعلم ان الاحكام الشرعية للحكم معان ثلثة
نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وخطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او بالتخيير كالوجوب والاباحة
ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد ولكن يلزم
انحصار مسائل الكلام فى العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية
اللهم الا ان يحمل على التجريد فى الاول او التاكيد فى الثانى او يجعل التعريف للحكم
الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر او الثانى فيجعل العلم عبارة
عن المسائل او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف

ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه اى من المكلف مع منع
عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب
الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة
منه

عليه لان وجوده تع ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقا
دية انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع **هذا كلامه** فقوله كالوجوب
اى كالايجاب اذ الوجوب ليس من قبيل الخطاب بل الوجوب هو ما يثبت
بالخطاب الذى هو الايجاب وقوله ونحوهما وذلك كالتحريم والندب والكراهة
والاباحة وقوله وان عم الفعل الاعتقاد لان الاعتقاد من افعال القلوب
على ما هو المشهور وقوله ولكن يلزم انحصار مسائل الكلام فى العلم بالوجوب
واخواته وذلك لان علم الكلام ح يكون عبارة عن العلم المتعلق بالايجاب
والندب والتحريم والكراهة والاباحة لكن علم الكلام ليس عبارة عن ذلك وانما
هو عبارة عن العلم المتعلق باثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ونحو
ذلك نعم علم الكلام قد يبحث عن وجوب النظر وعن وجوب معرفة الله تع
لكن ذلك فى غاية القلة فلا ينبغى ان يكون علم الكلام عبارة عنه وقوله و
استدراك قيد الشرعية اذ ح يكون تقدير قوله الاحكام الشرعية الخطابات
من الله تع الشرعية فيكون ذكر الشرعية تكرارا فى المعنى لان نسبة الخطابات
الى الله تع يفيد كونها شرعية ثم ذكر الشرعية ثانيا يوجب التكرار وقوله الا ان
يحمل على التجريد فى الاول المراد بالاول الموصوف وهو الاحكام اى الا ان يجرد
معنى الاحكام عن نسبته الى الله تع كانه قيل والخطابات مطلقا ثم ذكر الشرعية لا
يوجب التكرار وقوله او التاكيد فى الثانى اى او تحمل على التاكيد فى ذكر الصفة
وهى لفظة الشرعية وقوله او تجعل التعريف للحكم الشرعى يعنى ان قولنا خطا
بات الله تع المتعلق بافعال المكلفين ليس تعريف الحكم فقط حتى يلزم الاستدراك
بل هو تعريف الحكم الشرعى فلا يلزم الاستدراك فى ذكر الشرعية وقوله فالمراد

اما على المعنى

اما على المعنى الاول فعلى هذا يكون علم الكلام عبارة عن العلم المتعلق بالنسب
الحكمية الشرعية المتعلقة بالعقايد وقوله فحينئذ يجعل العلمان عبارة عن المسائل
فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام الخ هو ان المسائل
المتعلقة بالاولى او الملكة المتعلقة بالاولى وهى ادراكات وقوع النسبة الشرعية
العملية يسمى علم الشرايع والاحكام الخ فيكون العلم ههنا بمعنى المعلوم وقس
على هذا قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات اى المسائل المتعلقة بالثانية
يسمى علم التوحيد والصفات هذا وتجوز ان يجعل العلمان عبارة عن العلمين
المركبين من ادراكات وقوع النسبة فمعنى قوله والعلم المتعلق بالاولى
اى والعلم المركب من الاولى يسمى علم الشرايع والاحكام الخ وقد زعم ان فيه
تكلفا لكن وقوع التكلف ممنوع وقوله انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع
اى انما يعتد بها اذا اعتبرت مطابقتها للشرع بخلاف العلم الالهى للفلاسفة
فان مخالفته للشرع وعدم مطابقته اياه شاهدة على بطلانه وعدم الا
عتداد به قال بعض الافاضل انما اورد قوله واعلم ان الاحكام الشرعية
الخ ليحصل للطالب زيادة بصيرة فى طلبه ويحصل له معرفة لوجه الحاجة الى
تدوين علم الكلام ونحو ذلك على ما سيجئ ان شاء الله تع **قوله** منها ما يتعلق
بكيفية العمل ان اراد مطلق التعلق فالمراد ظاهر وانما لم يعتبر التعلق
بنفس العمل فى الاولى لان تعلقها به من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام
الثانية ليس كذلك وان اريد تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية
فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته فى فى اشارة
الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل لان
قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه العمل ولانهم

عدوا الفرايض من الفقه و موضوعه التركة ومستحقوها ففيه ان ذلك القول
راجع الى بيان حال العمل بتاويل ان يقال الصلوة تجب بسبب الوقت كما
ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة فى قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية
ثم انه ينبغى ان يكون موضوع الفرايض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار
اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا
لتركة ومستحقيها على ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد منهم
هذا كلامه فوقوعها ان اريد به مطلق التعلق فالمراد ظاهر اذ ح يكون المعنى
ان النسبة الحكمية الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ومنها ما يتعلق بالا
عتقاد فعلى هذا لا حاجة الى ان يراد بالاعتقاد المعتقدات لان نفس الاعتقاد
مما يصح ان يتعلق به النسبة الحكمية الشرعية هذا اذا اريد بالحكم النسبة الحكمية وهى
نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا على ما مر واما ان اريد به ادراك وقوع النسبة اولا
وقوعها فالمراد بالاعتقاد المعتقدات سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق او
لم يرد وذلك لان ادراك وقوع النسبة هو نفس الاعتقاد لا ما يتعلق بالاعتقاد
وقوله لان تعلقها به من حيث الكيفية يعنى ان تعلق الاحكام الشرعية بالعمل
انما يكون من جهة كيفية العمل لا من جهة نفس العمل اذ المراد بكيفية العمل حال
العمل اى العرض الذاتى للعمل فكانه قال منها ما يتعلق بحال العمل مثل الوجوب
والندب ونحوهما وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك اى لا يكون
تعلق عامة الاحكام الثانية بالاعتقاد من حيث الكيفية بل يكون تعلقها با
لاعتقاد من حيث هو هو اى يكون المقصود منها الاعتقاد من حيث هو هو
دون العمل وانما قال عامة الاحكام الثانية اى اكثرها اشارة الى ان بعضها
يتعلق بالاعتقاد من حيث الكيفية كما فى قولنا معرفة الصانع اى الاعتقاد

بوجوده

اى يصح بحكم

بوجوده واجب وهذا مسئلة من مسايل الكلام على ما ذكر فى مباحث
النظر ولا شك ان وجوب الاعتقاد هو كيفية الاعتقاد وقوله وح
فيه اشارة الى ان موضع الفقه هو العمل اى وحين اريد بالتعلق تعلق
الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية يكون فى قوله ما يتعلق بكيفية
العمل اشارة الى ان موضع الفقه هو العمل وذلك لان طرفى الاسناد او
القضية الموضوع والمحمول وهما هاهنا العمل وكيفيته والعمل اولى بالمو
ضوعية وكيفيته اولى بالمحمولية اذ الموصوف اولى بالموضوعية من صفته
هذا والحق ان اضافة الكيفية الى العمل تفيد كون العمل موضوع الفقه
سواء اريد بالتعلق مطلق التعلق او اريد تعلق الاسناد بطرفيه ثم اعلم
ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم لان موضوع العلم ما يبحث فيه عن
اعراضه الذاتية وموضوع المسئلة ما يكون محكوما فى مسئلة من مسائل
العلم وهذا الموضوع قد يكون موضوع العلم كقولنا فى علم الحساب العدد
زوج وقد يكون نوعا من انواع موضوع العلم كقولنا الاربعة زوج و
قد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولنا الزوج اما زوج الزوج كا
لثمانية او زوج الفرد كالعشرة اذا عرفت هذا ظهر لك ان من قال
ان موضوع الفقه اعم من العمل بناء على ان الوقت قد وقع موضوعا فى قولنا
الوقت سبب وجوب الصلوة وقد اشتبه عليه موضوع المسئلة بموضوع العلم
حتى لم يعلم ان الوقت موضوع المسئلة دون موضوع العلم وقوله كما ان قولهم
النية فى الوضوء مندوبة فى قوة ان الوضوء يندب فيه النية وفيه بحث
لان النية فعل من افعال القلوب فقولنا النية واجبة فى الصلوة او هى
مندوبة فى الوضوء لا يحتاج فيه الى ما ذكره من التاويل لان موضوع المسئلة

ههنا قد وقع موضوع العلم ايضا بناء على ان النية عمل القلب ونحوا افعال
المكلفين وقوله ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرايض قسمة التركة الخ بل
ينبغي ان يكون اعم من قسمة التركة ليندرج في موضوعه التجهيز والتكفين
وقضاء الدين وتنفيذ الوصية وتقديم التجهيز والتكفين على الباقية من هذه
المذكورات وكل ذلك من قبيل الاعمال كما قسمة التركة بين الورثة من قبيل
الاعمال فينبغي ان يكون موضوع الفرايض العمل لكونه بابا من الفقه ولكن ينبغي
ان يكون اعم من قسمة التركة كما ترى ولا يمكن ادراج الامور المذكورة في قسمة
التركة لانه خلاف الظاهر مع ان التجهيز والتكفين واجب وان لم يكن للميت
تركة اصلا قال بعض الفضلاء قوله لما انها الخ كلمة ما في مثله زايدة او موصولة
بتقدير من انها اي لما ثبت من انها قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات
هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح
الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان
واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية
الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الا
صوليين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم
من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية الى كلامه فقوله المجرور مقدم
على المنصوب والعامل في الاول هو المتعلق وفي الثاني هو يسمى ولا يخفى ان في
قوله والمجرور مقدم تسامحا اذ المقدم ههنا هو الجار مع المجرور فيكون في محل
النصب وقوله الاحكام الشرعية النظرية الحكم اما عملي اي يقصد به العمل بعد
الاعتقادية واما نظري اي يقصد به مجرد الاعتقاد دون العمل وقوله ان
هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين يعني ان قولنا الاجماع حجة كانت مسئلة من علم الكلام

بناء
بناء على ان الاجماع معلوم اثبت له ما يتعلق بالعقايد الدينية وهو كونه حجة
وعلم الكلام هو العلم الباحث عن احوال المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقايد الدينية وكان ايضا مسئلة من مسائل اصول الفقه بناء على ان
الاجماع دليل شرعي اثبت له ما يتعلق باستنباط الاحكام العملية وهو كونه
حجة وهذا مثل قولنا الكتاب حجة والعام حجة موجبة للحكم ونحو ذلك مما
يتعلق باستنباط الاحكام العملية واما ما يقال من ان الاجماع موضوع اصول
الفقه وموضوع العلم لا يبين فيه فمردود بان الذي لا يبين في العلم هو وجود المو
ضوع ولا حاجة لنا الى بيان وجود الاجماع اذ هو معلوم بالمشاهدة او با
التواتر واما حجية الاجماع فهي من اعراضه الذاتية التي يبحث عنها في اصول
الفقه فيقال الاجماع حجة موجبة لثبوت الحكم قوله اشهر مباحثه ليشير الى ان له
مباحث اخرى واما عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله تعالى وصفاته
فظاهر واما عند غيره فلان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية
ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث
الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هي من الفقهيات الا عند
بعض الشيعة الى كلامه فقوله اعم لان موضوع الكلام عند المحققين هو المعلوم
من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية وظاهر انه يتناول ذات الله تعالى و
صفاته وغيرهما وقوله وان رجع الكل الى صفة ما وذلك لان الاحوال كالعالمية
والقادرية ونحوهما صفات له تعالى وكذا كونه تعالى خالقا لافعال العباد ومرسلا
للرسول وناصبا للامام وحاشر الاجساد ونحو ذلك صفات له تعالى ولكن
المتبادر عند اطلاق الصفات هي الصفات الحقيقية الوجودية وقوله وانما هي
من الفقهيات مثلا قولنا نصب الامام على المسلمين واجب مسئلة من مسائل الفقه

اذ هي متعلقة بكيفية العمل وقالت الشيعة نصب الامام واجب على الله تعالى فعلى
هذا يكون مباحث الامامة من علم الكلام والشيعة هم الذين قالوا ان الامام
بعد رسول الله صلعم هو علي رضه واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه قوله وقد كانت
الاوايل تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال تدوين هذا
العلم لم يكن في عهده عم ولا في عهد الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين ولو
كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه هذا كلامه فقوله تمهيد لبيان شرف العلم
وغاية قد بين الشارح شرفه وعاقبته فيما بعد حيث قال رح وبالجملة هو اشرف العلوم
الى قوله المويد اكثرها بالادلة السمعية وقوله لم يكن في عهده عم الخ يعني ان تدوين
الكلام بدعة وكل بدعة رد كما ورد في الحديث وقوله ولو كان له شرف وعاقبة
حميدة لما اهملوه لانهم هم الواضعون احكام الشرعية وكانت عادتهم في ذلك ارشاد
المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وكمال يفعلوه ايضا قوله
لصفاء عقايدهم هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين وقدم عليه للاهتمام
او للاختصاص اي السبب استغنائهم بهذه الامور لا ما توهمتم من عدم الشرف والعاقبة
الحميدة الا يرى انه لما ظهر الفتن في زمن المالك رح دون فن الفقه مع انه من
التابعين هذا كلامه فقوله قدم عليه للاهتمام او للاختصاص والحق ان التقديم
لا يكون الا للاهتمام على ما ذكره الشيخ عبد القاهر رح فالاولى ان يقال قدم
عليه للاهتمام والاهتمام اما يكون الاول سببا للثاني واصلا له ولا شك ان السبب للشيء
واصله مقدم على ذلك الشيء واما للاختصاص كما ذكره واما لانه لو قدم الدليل على
المدلول لحصل العلم بالمدلول بلا توقف بخلاف ما لو اخر الدليل اذ حينئذ ينظر
الى ان يورد الدليل فيحصل العلم قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية الخ
ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيد بها قلت المعرف ههنا هو المسائل

المدللة

المدللة فانه من طالعها ووقع على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها
ولك ان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب
الصلوة مطلقا يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغاير
الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال واما جعل
المعرف بمعنى ملكة الاستنباط والاستحضار فسياق الكلام اعني قوله عن تدوين
العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يابى عنه لكن يرد على اول الاجوبة
لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا وغاية ما يقال انه كما اجمع القوم على
عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق
بين هذين الاجماعين انما يتاتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول احدهما
في المقلد لا ينافي حصول الاخر فيه هذا كلامه فقوله المعرف ههنا المسائل المدللة
الخ فحاصل تعريف الفقه ح هو المسائل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام
العملية عن ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبني لما هو المشهور من ان حقيقة
كل علم مسائل ذلك العلم ثم ان هذا التعريف ناظرا الى ان العلم المذكور في قوله
والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام قد جعل بمعنى المعلوم واما ان لم
يجعل العلم المذكور بمعنى المعلوم بل اريد معناه الظاهري فحاصل التعريف هو
التصديقات بالمسائل المدللة المفيدة لمن طالعها معرفة الاحكام العملية
عن ادلتها التفصيلية وهذا التعريف مبني على ان حقيقة كل علم هي التصديقات
بالمسائل ثم ان الاستفادة في ان يكون التصديقات بالمسائل المدللة مفيدة
للتصديقات الحاصلة لمن طالع تلك المسائل المدللة كالتصديقات المستفادة
الحاصلة لمن طالع كتب الفقهية المدللة بالادلة التفصيلية وقوله ولك ان تقول

الفقه هو العلم بالاحكام الكلية الخ هذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يناسب
ما يذكر فيما بعده من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا الخ كما لا يخفى وقوله
وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف يعنى ان معرفة الاحكام العملية من حيث
ذاتها واتصاف موصوفها بها مفيدة لها من حيث تعلقها بالاحكام العملية وكونها
آلة لملاحظتها كما ان علم زيد من حيث ذاته واتصاف زيد به مفيد اياه من حيث
تعلقه بالمعلوم وكونه آلة لملاحظته حتى يكون بهذا الاعتبار الثانى مجهولا لزيد وقوله
وسياق الكلام الخ لفظ السياق ههنا بالباء المنقوطة بنقطة واحدة واعلم ان
الملكة هى الكيفية النفسانية الراسخة ولها اقسام كثيرة منها ملكة الاستنباط
وهى كيفية راسخة يتهيأ بها المجتهد لاستنباط الاحكام العملية عن ادلتها ومنها
ملكة الاستحضار وهى كيفية راسخة يتهيأ بها الانسان لمشاهدة النظريات التى
كسبها سابقا متى كان بحيث يقدر ان يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد ويسمى
هذه الملكة عقلا بالفعل ثم ان التدوين ونحوه لا يتصور فى الملكات النفسانية
وانما يتصور فى المسائل اصالة وفى التصديقات بالمسائل تبعا للمسائل بخلاف الملكات
اذ لا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعا وقوله لكن يرد على اول الاجوبة
لزوم فقاهة المقلد فيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة
لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المفا
دة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد فان قيد الحيثية كان معتبرا فى التعريفات
على ما هو المشهور ولا شك ان المسائل المفيدة من حيث انها مفيدة غير المسائل
المفادة من حيث انها مفادة وكذا التصديقات بالمسائل المفيدة غير التصديقات
بالمسائل المفادة على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها حتى حصل له
معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فهو لا يكون مقلدا بل يكون متعلما

مجتهدا

مجتهدا فى تحصيل المعرفة بتلك المسائل اذ المجتهدون المتأخرون كانوا يتعلمون و
يستفيدون المسائل العملية عن ادلتها التفصيلية من المجتهدين المتقدمين و
لا يلزم من هذا ان يكون المتأخرون المقلدين وقد صرح الشريف الجرجانى رح
فى حاشية المطالع ان المتعلم ناظر متفكر فى المسائل لا المقلد غافل من الدليل وقوله
كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة لا نزاع فى ان الفقه من العلوم
المدونة لكن كونه مدونا لا يقتضى فقاهة المقلد قطعا فالاولى ان يقال كذلك اجمعوا
على ان المسائل الشرعية العملية المدونة من الفقه وان لم يذكر دلايلها اصلا وقوله
بان نجعل للفقه معنيان احدهما هو العلوم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها
التفصيلية والآخر هو المسائل المدونة والحق ان اطلاق الفقه على المقلد اطلاق
مجازى ولا حقيقى هذا وقد نقل عنه رح انه قال وهذا الكلام المذكور فى حق
المقلد مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات الظنية
والا فلا سوآل ولا جواب فان تحصيل اليقين عن الامارات انما هو شان المجتهدين
لا غير قوله عن ادلتها متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال
بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا
فخرج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فانه بالحدس لا بتجشم كسب جديد فان
قلت للرسول علم اجتهادى ببعض الاحكام فلا يخرج عليه بهذا القيد قلت تعريف
الاحكام للاستغراق فلا اشكال هذا كلامه فقوله تعريف الاحكام للاستغراق
وقيل عليه ان تعريف الفقه هو العلم الذى يفيد معرفة جميع الاحكام العملية
او هو معرفة جميع الاحكام العملية فعلى هذا لم يوجد فى الدنيا فقيه عالم بجميع مسائل
الفقه وذلك لان الحوادث العملية لكثرتها وعدم انقطاعها على ما دامت
الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين فلا يكون احد فقيها

اى الاحكام بعضه ... فى لفظ الاحكام الواقع فى تعريف الفقه
للاستغراق ... علمه عليه السلام بعضه اجتهاديا استدلاليا
لا يوجب حصوله فى علم الفقه ... الافكار

عالماً بالفقه اجيب بانه لما تعذر معرفة جميع الاحكام العملية بالفعل لعدم تناهي
الحوادث اصطلح الفقهاء على اطلاق الفقيه على من حصل له التهيؤ التام لمعر
فة جميع الاحكام العملية وذلك الاجتماع الماخذ والاسباب التي يتمكن بها من معرفة
تلك الاحكام على تفاصيلها عن ادلتها ثم ان معرفة تعريف الاحكام على الاستغراق
لا ينافي الاصطلاح المذكور والمقصود هو التوفيق بين الامرين المذكورين بقدر
الامكان قوله ومعرفة احوال الادلة الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام
فحينئذ مثل مامر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال و
قس عليه قوله ومعرفة العقايد هذا كلامه فقوله مثل مامر اى يصح فيه ان يجاب بالاجوبة
الثلثة المذكورة آنفا وقوله على الموصول هو كلمة ما في قوله وسموا ما يفيد وقوله
يرتفع الاشكال بان يقال مثلا ان اصول الفقه نفس معرفة احوال الادلة اجمالا لا
ما يفيد فح لا حاجة الى احد الاجوبة الثلثة اذ ح يكون المعنى وسموا معرفة احوال
الادلة اجمالا وقوله وقس عليه قوله ومعرفة العقايد لكن اذا عطف قوله ومعرفة
العقايد على قوله معرفة الاحكام لا يتصور فيه الجواب الثاني لان كثيرا من المسائل الكلامية
قضايا شخصية كقولنا الله عالم قادر ومحمد نبي صادق الى غير ذلك فلا يتصور
فيها العلم بالاحكام الكلية حتى يندرج تحتها معرفة الاحكام الجزئية بخلاف
مسائل الفقه كما مر وبخلاف مسائل اصول الفقه كقولنا الامر للوجوب فانه حكم
كلي يندرج فيه الاحكام المتعلقة بالاوامر مخصوصة كما في قوله تعالى واقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة ونحو ذلك قال بعض الفضلاء قوله حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيراً
من اهل الحق اذ قد روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل
جماعة من علماء الامة طلباً منهم الاعتراف بحدوث القرآن قوله كالمنطق
للفلسفة عد في المواقف كونه بازاء المنطق وجهاً آخر مغايراً لكونه مورثا

اى لا يرد الاشكال مجمع

للقدرة

للقدرة على الكلام وجعلهما ح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد
قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على المنطق فيؤل الى كونه مورث القدرة هذا
كلامه فقوله فيؤل الى كونه مورث القدرة ولا يخفى عليك ان في تشبيه علم الكلام بالمنطق
وجهين احدهما باعتبار المقابلة والآخر باعتبار افادة القدرة فعلى هذا لا يؤل احد
الوجهين الى الآخر وذلك لان حاصل الاول هو ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم سموه
المنطق ولنا ايضاً علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام وحاصل الثاني ان علم
الكلام مورث القدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم مع ان المنطق يفيد قدرة على النطق في
العقليات والمخاصمات هذا ماخوذ من شرح المواقف قوله فاطلق عليه هذا الاسم اى اولا و
لو لم يقيد به لضاع اما قيد الاول في الاول او ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه
اول ما يجب حتى يخصص للتميز واما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم في ساير الوجوه
ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره هذا كلامه فقوله اى اولا الخ اى فاطلق عليه
اولاً هذا الاسم فيكون علم الكلام اول ما يجب ولو لم يقيد بقوله اولا لضاع اما ذكر قيد الاول
في قوله ولانه اول ما يجب من العلوم اذ ح يكفي ان يقال ولانه ما يجب من العلوم الخ او ضاع
ذكر قوله ثم خص به ولم يطلق غيره تميزا وانما قلنا او ضاع ذكر قوله ثم خص الخ اذ لا شركة
لغير الكلام في كونه اول ما يجب فلا يحتاج الى ان يقال ثم خص الخ وقوله واما احتمال تسمية الغير
الخ جواب عن سؤال مقدر مثل ان يقال سلمنا ان علم الكلام وانما سمي به لكونه اول ما يجب لكن
يحتمل ان يسمى غيره به لكونه مما يجب في الجملة وان لم يكن اول ما يجب فاحتاج الى ذكر قوله
ثم خص الخ اجاب بان ما ذكرتم وجه آخر محتمل غير الوجه المذكور فلو اعتبر امثال ذلك الاحتمال
في تسمية غيره من العلوم لوجب ح في ساير الوجوه المذكورة ايضا ان يقال ثم خص به ولم
يطلق على غيره تميزا لان تلك الاحتمال قائم في ساير الوجوه ايضا وذلك ان يقال ولانه يورث قدرة
على الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مورثا للقدرة ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا وقس على باقي

الوجوه المذكورة وذكر في التاتارخانية ان علم الكلام من فروض الكفاية وذكر في المواقف قد اختلفوا في اول واجب على المكلف فالاكثر انه معرفة الله اذ هو اصل المعارف والعقائد الدينية وقيل هو النظر في معرفة الله وقيل اول جزء من النظر وقال القاضي ان القصد الى النظر والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول فهو معرفة الله تعالى وان لم يرد ذلك بل لو اريد اول الواجبات مطلق فهو القصد الى النظر **قوله** هذا هو كلام القدماء اى ما يفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلامهم **هذا كلامه** فقوله اى ما يفيد معرفة العقائد الخ هذا التفسير مبنى على ان يكون معرفة العقائد معطوفا على معرفة الاحكام على ما هو الظاهر واما ان عطف على الموصول فالمناسب ح ان يقال ان معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلام السلف **قال** الشارح ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية وهى التى اشار اليها رسول الله صلعم بقوله ستفترق امتى ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة وهى ما انا عليه واصحابى كذا فى اخر المواقف ومن اراد معرفة تفصيل فرق الاسلامية فليطالع ثمه **قوله** ويثبت المنزلة بين المنزلتين اى الواسطة بين الايمان و الكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد فى النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد فى الحديث ولكن مآلهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا زمان فترة من الرسل **هذا كلامه** فقوله فان الفاسق مخلد فى النار عندهم فيه بحث فان كون الفاسق مخلد فى النار عندهم لا ينافى ان يقول بالواسطة بين الجنة والنار ويكون لها اهل غير الفاسق او كان اهلها هو الفاسق لكن يدخل فيها الفاسق اولا حتى يحكم الله عليه بما يقتضيه الحكمة ثم يدخل الجهنم ثم تخلد فى النار فالاولى ان يقال لا بين الجنة والنار فان القول بالواسطة بينهما لا يختص بالمعتزلة ويمكن ان المقصود ههنا ذكر ما يختص بهم من المذاهب الباطلة وقوله وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار ويقرب من هذا ما ذكره القاضى البيضاوى فى قوله عم وعلى الاعراف رجال حيث قال وعلى الاعراف

اى وعلى اعراف الحجاب اى عاليه وهو السور المضروب بينهما ليمنع وصول اثر احديهما الى الاخرى رجال اى طائفة من المؤمنين قصدوا فى العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضى الله فيهم ما يشاء وقيل زمان فترة من الرسل وبعد الفاعل الذى لم يوجد فيه نبى من الانبياء او لم يصل دعوة نبى الى اهله **قوله** فقال الحسن البصرى قد اعتزل عنا فان قلت يسمى مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده **هذا كلامه** فقوله والمنافق كافر غير مجاهر فان الحسن البصرى رح ان من ارتكب الكبيرة من اهل القبلة فهو منافق لان من اعتقد من العقلاء ان فى هذه الجحيمة لم يدخل يده فى هذا الجرف اذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قال لا عن اعتقاد فكذا الحال فى مرتكب الكبيرة هذا ما ذكر فى شرح المواقف فمن ههنا يعلم ان مرتكب الكبيرة كافر غير مجاهر عند الحسن **قوله** ولا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم فعدم الثواب والعقاب فى الجنة والنار ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب لانا نقول يعنى كونهما دارى ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا ان كل من دخلهما يثاب او يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السباق ولذا فرع على الايمان والطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار **هذا كلامه** فقوله ولو سلم الخ لو سلم ان كل من دخلها يثاب او يعاقب فذلك بالنسبة الى المكلفين وقوله وقس عليه قوله فدخلت النار اى فالمراد بقوله فدخلت النار دخولها جزاء بها ومستحقا لها كما يدل عليه السباق هو قوله فعصيت وكذا يدل عليه نسبة الدخول الى المخاطب نفسه اشارة الى ان لاختياره مدخلا فى الدخول والاستحقاق **قوله** وكان الاصلح لك ان تموت صغيرا ذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل و سفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فاجاب الشيخ اعتبر فى الانفع جانب علم الله فاوجب ما علم الله نفعه

الدو

فلزمه مالزمه وبعضهم لم يعتبر ذلك وزعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف تجب
تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب
الاصلح في الدين والدنيا لكن بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير فلا يرد عليه شئ انتهى كلامه
فقوله ذهب معتزلة البصرة الخ اشارة الى جواب السؤال الذى اورده بعض الافاضل حيث قال
لو قال الجبائي ان الايجاد والابقاء ليس مما يجب على الله تع بل الواجب عليه اللطف كاعطاء
العقل والقدرة وارسال الرسل لم يرد الالزام على الجبائي وذكر في شرح المقاصد قال
البصريون يجب على الله تع ما هو الاصلح لعباده في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع واتفقوا
على وجوب اقصى ما يمكن في معلوم الله تع وانه فعل لكل احد غاية مقدرة من الاصلح وليس في
مقدورة لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعًا والا لكان تركه بخلا وسفها وقص فلزمه ما لزمه
يعني ان الجبائي كان من البصريين حتى ذهبوا اليه فلذا لزم عليه الحسن البصري وقص وبعضهم لم
يعتبر ذلك اى لم يعتبر الانفع جانب على الله وقص فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرًا فان قال
الصغير يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاصير محلا بالتعريض للثواب مع ان
تعريض الثواب واجب عليك يا رب لزمه اى لزم ذلك البعض ترك الواجب في الصغير المذكور
فحينئذ يكون البعض مبهوتا وقص ومذهب معتزلة بغداد الخ ذكر في شرح المقاصد ذهب
البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تع ما هو الاصلح لعباده في الدين والدنيا معا ويعنون
به الاصلح في الحكمة والتدبير فعلى هذا لا يرد الالزام على معتزلة بغداد على ما نقلناه انفا من السؤال
الذى اورده بعض الافاضل قوله فسموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في
ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر اهل السنة هم الماتريدية
اصحاب ابى منصور الماتريدي رح وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف
في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها انتهى كلامه فقوله اصحاب ابى منصور الماتريدي قيل هو
تلميذ ابى حنيفة رحمه في الدرجة الرابعة وقص وغيرها كمسئلة ايمان المقلد مثلا والحق ان اهل

السنة

الداه

السنة هم الفرقة الناجية الذين قال النبي صلعم في شانهم هم الذين على ما انا عليه و
اصحابي وهذا عام يتناول الاشاعرة والماتريدية وسائر اهل السنة والجماعة ممن
كان مذهبه خاليا عن البدع التي ذهب اليها سائر الفرق الاسلامية على ما ذكر في
المواقف قال الشارح ثم لما نقلت الفلسفة اى الحكمة وعرفوه بانه العلم الباحث عن احوال
الموجودات مع قطع النظر الخارجية على ما هى في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ويندرج
في هذا العلم العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات مع قطع النظر عن المادة كالبحث
عن احوال الواجب تع والعقول والنفوس والجواهر والاعراض ويندرج فيه ايضا
العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام الطبيعية كالبحث عن احوال الافلاك والعناصر
والحيوانات والنباتات والمعادن وقص وسند هو كلام المتاخرين اى هذا العلم الذى خلطوا
فيه كثيرا من الفلسفة هو كلام المتاخرين وقص وما نقل عن السلف من الطعن فيه الخ ذكر في
التاتارخانية وكره جماعة الاشتغال بعلم الكلام وتاويله عندنا انه كره المناظرة والمجادلة لانه
يؤدى الى اثارة الفتن والبدع وتشويش العقائد او يكون المناظر فيه قليل الفهم او طالبًا
للغلبة لا للحق واما معرفة الله تع وتوحيده ومعرفة النبوة والذى ينظر فيه من العقائد فلا
يمنع عنه وكان من فروض الكفاية وقص الى سائر السمعيات اى الامور التي يتوقف عليها
السمع كالنبوة او يتوقف هى على السمع كالمعاد كذا في شرح المواقف فان قيل فعلى هذا يلزم
ان يكون اثبات الصانع ونحوه من السمعيات ليتوقف السمع عليه مع انهم لم يعدوا امثاله من السمعيات
قلنا توقفه عليه بواسطة النبوة والمتبادر من ذكر التوقف بلا واسطة قوله قال
اهل الحق الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص
بنقض حقايق الاشياء ثابتة فالمراد باهل الحق اهل في هذه المسئلة وهو ما عدا السوفسطائية
عن آخرهم ويحتمل ان يراد اهل الحق في جميع المسائل وهو اهل السنة وتخصيصهم بالذكر
اعتدادا بهم وكانهم هم القائلون انتهى كلامه فقوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب.

اعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا التوجيه مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من
اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق ونحن نقول الاباء ممنوع اذ لا بعد في ان يقول
اهل الحق الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق فلا اشكال كما لا يخفى واعلم
ان ما ذكر في الكتاب اقسام منها ما يختص باهل السنة ومنها ما يكون مشتركا بين اهل السنة
والمعتزلة وغيرهم ومنها ما يختلف فيه اهل السنة اختلافا واتفاقا فيما بينهم على ما يجيء جميع
ذلك انشاء الله تعالى لكن وقوع هذه الاقسام في الكتاب لا ينافي ان يكون المقول مجموع ما في
الكتاب من حيث هو مجموع وقوله وهو اهل السنة فكانه قيل قال اهل السنة حقايق الاشياء
ثابتة وقوله فكانهم هم القائمون وهذا مثل قولهم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار قوله
وهو الحكم المطابق قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية لكن
لا يلايم قوله واما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ هذا كلامه فقوله قد يفتح الباء اي في
بعض النسخ وهو الحكم المطابق بفتح الباء بناء على اعتبار كون الواقع مطابقا من حيث هو
مطابق بكسر الباء فيكون الحق حكما مطابقا بفتح الباء لكن قوله واما الصدق فقد شاع في الاقوال
خاصة لا يلايم فتح الباء فانه يدل على ان لا فرق بين الحق والصدق الا بحسب الاستعمال ثم ان
الصدق هو الحكم المطابق بكسر الباء فكذا الحق ينبغي ان يكون هو الحكم المطابق بكسر الباء وايضا
قوله وقد يفرق بينهما يدل على ان الكلام ان يقع لم يقع فيه الفرق بينهما فهذا القول ايضا لا يلايم
فتح الباء فان فتح الباء مبني على وقوع الفرق بينهما في الكلام ان يقع هذا خلق قال بعض
الافاضل فقوله وهو الحكم المطابق يشعر بان الحق ههنا صفة مشبهة وقد يجيء بمعنى المصدر
قوله وقد شاع في الاقوال يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول قال في حواشي
المطالع يوصف بكل منها القول المطابق والعقد المطابق هذا كلامه فقوله يشير الى ان
الصدق قد يطلق على غير القول وانما قال يشير لان قوله شاع في الاقوال يدل بطريق
المفهوم على ان الصدق قد يطلق بدون الشيوع على غير الاقوال ايضا قوله قال في حواشي

المطالع

المطالع اي قال الشريف الجرجاني رحمه الله وانما ذكر هذا الكلام ههنا للتأييد قوله قد يطلق على غير
القول قوله تعتبر في الحق من جانب الواقع اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع
الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا واما المنظور اولا في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي
يتصف بالمعنى الاصلي للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل يسمى الا
عتبار الثاني بالصدق تمييزا هذا كلامه فقوله اذ المنظور اولا الخ لا يذهب عليك انه اذا طابق
الحكم الواقع فان نسب الواقع الى الحكم كان الواقع مطابقا بكسر الباء والحكم مطابقا بفتح الباء
فهذه المطابقة القائمة بالحكم يسمى حقا بالمعنى المصدري وانما سميت هذه المطابقة القائمة
بالحكم حقا لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا
متحققا وان نسب الحكم الى الواقع كان الحكم مطابقا بكسر الباء والواقع مطابقا بفتح الباء فهذه
المطابقة القائمة بالحكم تسمى صدقا وانما سميت هذه المطابقة القائمة بالحكم صدقا تمييزا لها
عن اختها هذا ما افاده السيد الشريف رحمه الله في حاشية المطالع واما قوله وهو الانباء عن الشيء
على ما هو عليه فمنظور فيه لان هذا المعنى هو صفة المتكلم والمقصود ههنا هو بيان حال الصدق
الذي هو صفة الكلام وهو مطابقة للواقع وهذا المعنى مشترك بين الحق والصدق الذي هو صفة
الكلام فلا يحتاج الى ان يقال يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تمييزا كما ذكره الشريف قوله
ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا
انه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا افاده الشارح في نظايره وبعض الافاضل ههنا كلام
طويل حاصله حمل مثله على التسامح في العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطا
بقه الواقع هذا كلامه فقوله كذا افاده الشارح في نظايره قد عرفوا الدلالة بانها فهم المعنى
من اللفظ واعترض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا يصح حمل الفهم
على الدلالة فلا يصح تعريفها وجوابه انا لا نم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من اللفظ هو
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان لفظ الدلالة مفرد يصح ان يشتق منه صفة

يحمل على اللفظ كالدال وفهم المعنى من اللفظ مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا برابطة مثل ان
يقال اللفظ منفهم منه المعنى هذا ما افاده الشارح في المطول وحاصله ان الفهم وحده وان كان
صفة للسامع لكن فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وانما لم يشتق منه صفة يحمل على اللفظ لكونه
مركبا بخلاف الدلالة كما عرفت وقوله حاصله حمل مثله على السامع يعني ان فهم المعنى من اللفظ لا
يصلح ان يكون صفة للفظ اذ هو صفة للفاهم قطعا نعم يفهم من تعلق الفهم باللفظ صفة له
هي كونه مفهوما منه المعنى لكن القول بان فهم المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
غير صحيح اللهم الا ان يأول بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكروه لكنهم تسامحوا في ذلك اذ
لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه بما هو صفة للفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا
في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكره نعم
يفهم معنى هو صفة اللفظ هذا ما افاده الشريف في حاشية المطول قوله ما به الشيء هو هو لا يقال
هذا صادق على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء اذ
الماهية ليست بجعل جاعل فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين
ما به الموجود موجود وبين الوجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضميرين
للشيء وقد يجعل احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال لكن ينتقض ح ظاهر التعريف بالعرضي
اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر والا
صطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل في التعريف ما به الشيء هو لكان اخصر
هذا كلامه فقوله ما به الشيء هو هو هذا تعريف للحقيقة والماهية وفيه تنبيه على ان لفظ الحقيقة
ولفظ الماهية مترادفان وان التعريف المذكور يتناول الحقيقة الكلية والحقيقة الجزئية
واما اعرابه فالشيء مبتدا والضمير المرفوع الاول مبتدا ثان والضمير الثاني خبر للضمير الاول
والمبتدا الثاني مع خبره جملة اسمية وقعت خبرا للمبتدا الاول اعني الشيء وقوله لا ما به الشيء ذلك
الشيء اي لا يصدق على الفاعل ان يقال ما به الشيء ذلك الشيء فان حاصل تعريف الحقيقة هو ما كان

بسببه نفس

بسببه نفس ذلك الشيء ولا شك ان ما كان سببا لكون نفس ذلك الشيء لا يكون الا نفس ذلك
الشيء وفي جعل الشيء سببا لنفسه اشارة الى انه في كونه نفسه مستغن عن السبب فلذا قال
اذ الماهية ليست بجعل جاعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط
جعل بينهما فيكون احديهما بتلك الاخرى على ما ذكر في شرح المواقف فظهر ان التعريف
لا يصدق على الفاعل اصلا ولا عوارض الماهية ايضا مجعولة لها وقوله بعد التسليم اي لا نم ان الشيء
بمعنى الموجود بل هو على معنى اللغوي وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه ولو سلم ان الشيء بمعنى
الموجود لكن فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود وقوله
فلا يتوهم الاشكال اي لا يتوهم ورود النقض بالعلة الفاعلية فان احد الضميرين
ههنا محمول على الآخر بالمواطاة مع ان العلة الفاعلية لا يتصور حملها على معلوله بالمواطاة
قال بعض الافاضل وتقديم الظرف ههنا للتخصيص اي ما به وحده لا مع غيره فخرج
بذلك جزء الماهية يعني ان جزء الماهية هو ما كان الشيء به مع غيره ذلك الشيء لا ما كان
به وحده ذلك الشيء بخلاف الماهية اذ هي ما به وحده يكون الشيء ذلك الشيء وقوله والا
صطلاح اي وخلاف الاصطلاح لان احد الضميرين ههنا كان محمولا على الآخر بالمواطاة
والقوم اتفقوا على ان الشيئين اذا حمل على الآخر بالمواطاة لا يقتضي اتحادهما في المفهوم
وانما يقتضي اتفاق الموضوع بالمحمول فمن ههنا يظهر ان جعل هو هو بمعنى الاتحاد
في المفهوم فيما اذا جعل احد الضميرين للموصول خلاف الاصطلاح وقوله لكان اخصر
هذا وان كان اخصر لكنه انما يدل على ان احدهما محمول على الآخر ولا يدل على الاتحاد و
العينية مع انه المقصود ههنا وذلك لان تكرير الضميرين وحمل احدهما على الآخر ثم
حمل مجموعهما على الشيء يدل دلالة ظاهرة على الاتحاد والعينية بخلاف ما اذا لم يتكرر الضمير
اذ لا يفهم الا حمل الضمير على الشيء ولا شك ان حمل احد الشيئين على آخر لا يدل الا على اتفاق
احدهما بالآخر ولا يدل على ان احدهما عين الآخر قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه

اى بالكنه واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى ايضا قيل عليه يستفاد منه ان
الذاتى ما لا يمكن تصور الشئ بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد
تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق
الاخطار على ما نص عليه فى حواشى المطالع فامكن تصوره بدونه فى الجملة بخلاف الذاتى
وايضا زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانفك فى هذا الزمان بخلاف الذاتى
وهذا القدر يكفينا فى هذا المقام وقيل ايضا ان اريد الامكان الخاص يلزم ان يجوز
تصور الكنه بالعرضى وهو بط وان اريد الامكان العام فهو حاصل فى الذاتى ايضا وجوابه
اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرضى لا به ولو سلم
نعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعنى تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد اعنى كون
تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على ان تصور الكنه بالعرضى غير
مم وان لم يطرد ويمكن اختيار الثانى بان يراد الامكان العام من جانب الوجود اى ليس عدمه
ضروريا هذا كلامه قوله واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى ايضا لا يخفى
عليك ان المقصود من تعريف الماهية تميزها عما سواها فينبغى ان يخرج اجزاء الما
هية عن تعريف الماهية كما يخرج عوارضها عن تعريفها فالاولى ان يقال بخلاف
مثل الضاحك والكاتب والحيوان مما يمكن تصور الانسان بوجه ما بدونه واما ماهية
الانسان فلا يمكن تصور الانسان بدونها وان كان التصور بوجه ما وهذا الذى
ذكرناه توجيه حسن مستغن عن التكلفات الموردة فى هذا المقام فان قيل هل يمكن
حمل كلام الشارح على التوجيه المذكور قلنا نعم بناء على ان الشارح ذكر حال العرضى
وحال الذاتى على فطنة الطالبين رجاء بعون رب العالمين وقوله فيرد عليه اللوازم
البينة بالمعنى الاخص وهى التى لا ينفك تصورها عن تصور الماهية وقوله بعد تسليم
الاستفادة بطريق التعريف اه اى لا نسلم ان كون الذاتى ما لا يمكن تصور الشئ

اى لم يكن دائما لانه يجوز تصور الكنه بالوجه منه

الثانى

ممنوع

بدونه

بدونه مستفاد من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه فان فهم الاستفادة كلامه
فى غاية البعد كما لا يخفى ولو سلم وقوع الاستفادة فى الجملة لكن لا نسلم وقوع الاستفادة
بطريق التعريف المعتبر يعنى التعريف الذى يكون جامعا ومانعا وذلك لان التعريف المستفاد
ههنا فرضا هو ما لا يمكن تصور الشئ بدونه وانه غير مانع لتناوله اللوازم البينة بالمعنى
الاخص ولو سلم وقوع الاستفادة بطريق التعريف المعتبر فلنا ان نقول ان المستلزم
لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار اى التوجه القصدى دون التوجه
الضمنى ح لو كان الملزوم متصورا بالكنه لكن لا بطريق الاخطار لا يلزمه تصور اللازم
البين وان كان بالمعنى الاخص بخلاف الذاتى اذ يلزم من تصور الشئ بالكنه تصور
ذاتية وان لم يكن تصور ذلك الشئ بطريق الاخطار وقوله زمان تصور اللازم غير
زمان تصور الملزوم اه هذا الجواب لا يجرى فى بعض اللوازم كالبصر للعمى اذ لا يمكن انفكاك
تصور العمى عن تصور البصر كما ان تصور الماهية لا ينفك عن تصور الذاتى وقوله ان
اريد الامكان الخاص اه اى ان اريد بالامكان فى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه
الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور كنه الانسان بالعرضى وهو بط كما جاز ان يتصور
كنهه بدون العرض لكن جواز كنه الانسان بالعرض باطل اذ العرض لا يفيد كنه ماهية
المعروض وقوله فهو حاصل فى الذاتى ايضا اى يصح ان يقال يمكن بالامكان العام تصور
الانسان بدون الحيوان وذلك لان تصور كنه الانسان بدون الحيوان ممتنع وكل ممتنع
فهو ممكن بالامكان العام اذ فيه سلب الضرورة عن احد الجانبين وهذا معنى الامكان العام
وقوله وجوابه اختيار الاول اى ولنا ان نختار الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور
الكنه بسبب العرض اذ اللازم من امكان الخاص هو امكان تصور الكنه مع العرض لا امكان
تصور الكنه بسبب العرض ولو سلم ان اللازم امكان تصور الكنه بسبب العرض فلنا ان نعتبر

المقيد ح

الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصور الانسان بكونه بدون العرض لا بالنسبة الى المقيد
اعني كون تصور الانسان بدون العرض وقصه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور
اى فيرجع الامكان الخاص الى التصور المقيد مع قطع النظر عن القيد اذ يجوز ان يحصل ذلك
التصور ويجوز ان لا يحصل وهذا معنى الامكان الخاص وقصه غير ممتنع اى يجوز عند
المحققين ان يحصل تصور الكنه بالعرض اى بواسطة العرض وح يكون تصور الكنه بواسطة
العرض ممكنا بالامكان الخاص فاندفع السؤال بالنسبة الى القيد ايضا وقصه ويمكن اختيار
الثانى اه وهذا الجواب اولى مما سبق اذ هو الاظهر المتبادر الى الفهم من قصه
مما يمكن تصور الانسان بدونه قال بعض الافاضل قصه بخلاف مثل الضاحك والكاتب
مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما
بينا او غير بين فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعروضه خارجا او ذهنا من غير ان
يتقرر له اى لذلك العارض وجود وان كان هذا المتصور محالا فى نفسه بخلاف نفس الماهية
والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود شئ خارجا وذهنا من غير ان يتقرر
وجود ماهيته او ذاتياته فان التصور والمتصور محالان ههنا هذا كلام ذكره البعض ولا
يخفى عليك ان الاعراض النسبية كالحركات والسكنات والاجتماع والافتراق لا يتصور الا
بعد المنسوب والمنسوب اليه على ما ذكر فى شرح المقاصد ولا شك ان كل واحد من المنسوب و
المنسوب اليه بالنسبة لازم بين بمعنى الاخص وتصوره مقدم على تصور الاعراض النسبية
كالبصر بالنسبة الى العمى فان تصور البصر مقدم على تصور العمى فعلى هذا لا يصح ان يقال يمكن ان
يتصور تقرر الوجود للاعراض من غير ان يتقرر للمنسوب والمنسوب اليه وجود كما لا يصح امثال
ذلك فى ماهيته الخ وذاتياته فتأمل فان هذا المقام من مزالق الاقدام عصمك الله ذو الجلال
والاكرام قصه وباعتبار تشخصه هوية المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد يطلق

على الوجود الخارجي ايضا وان الشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص هذا كلامه
فقوله قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص اى اطلق الهوية على الماهية باعتبار كون
الماهية شخصا معينا وجزئيا حقيقيا كالانسان اذا صار زيدا فعلى هذا يكون التشخص
داخلا فى الهوية ويحتمل ان يعتبر التشخص شرطا خارجا عن الهوية لكن الاول اظهر واشهر
وذكر فى شرح المواقف ان لكل شئ كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها والحقيقة الجزئية
تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية قال الشارح
والشئ عندنا الموجود المشهور ان معنى الشئ هو الثابت المتقرر فى الخارج وهذا المعنى هو
بمعنى الموجود ايضا عندنا فان معنى الموجود هو الكائن فى الاعيان وهذا عين المعنى الاول
عندنا خلافا للمعتزلة فان الاول اعم من الثانى عندهم اذ الاول عندهم يتناول المعدوم
الممكن دون الثانى وقصه ومعناها البديهى التصور واما تعريف الوجود بكون الشئ فى
الاعيان فهو تعريف لفظى لا تعريف حقيقى فلا ينافى كون معناه بديهى التصور ومنهم
من ذهب الى كونه كسبيا جاز تعريفه ومنهم من ذهب الى امتناع تصوره بالكنه قصه
فالحكم بثبوت حقايق الاشياء او رد الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق والمنشأ مجموع
الامور الثلثة تعريف الحقيقة وكون الشئ بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود
اذ لا لغوية فى قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقايق المعدومات ثابتة وحقايق الموجودات
متصورة والقهر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين هذا كلامه فقوله اورد الفاء قد كرر
الشارح الفاء ههنا لزيادة التأكيد فى الايذان بالسؤال ناش عما سبق والفاء فى قصه
فان قيل كما فى الايذان بالسؤال ناش عما سبق وقصه والمنشأ مجموع الامور الثلثة
اعلم ان بين منشأ السؤال ومورد السؤال فرق وقد اشار السيد الشريف فى تقسيم المشهور
للعلم الى الفرق بين مورد السؤال ومنشأ السؤال ثم ان مورد السؤال ههنا هو قصه حقايق
الاشياء ثابتة ومنشأ السؤال جاز ان يكون تعريف الحقيقة وحده اذ الغرض الماهيات

الموجودات للاشياء ثابتة وهذا لغو فان قولنا الموجودات ثابتة بمنزلة قولنا الامور
الثابتة ثابتة وجاز ان يكون منشاء السؤال كون الشيء بمعنى الموجود اذ المعنى ح ماهيات
الموجودات ثابتة وهذا ايضاً لغو بمنزلة قولنا الثابتة ثابتة واذا عرفت ما ذكرناه
ظهر لك ان قوله اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء ثابتة الى قوله وحقايق الموجودات
متصورة كلام ناشيء من عدم الفرق بين مورد السؤال ومنشائه فان مورد السؤال لا يجوز
تغييره وقوله عوارض الاشياء ثابتة تغيير لمورد السؤال وكذا قوله عوارض المعدومات
تغيير للمورد وكذا قوله منصوره تغيير له فتامل فلا تكن من الغافلين والله المعين قوله
ربما يحتاج الى البيان اى قلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من سمعه يفهم منه ذلك
المعنى كما يقال في مثل واجب الوجود موجود والحاصل انا اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور
فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا ان يقال بالنسبة الى بعض الاذهان
القاصرة قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اى ليس مثل
المثال الذي ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا
مثل انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعري شعري يحتاج
البتة الى بيان معناه وهو ظاهر ولك ان تقول حقايق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان
لا بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد به بخلاف شعري شعري
فانه يحتاج الى التاويل وهو ان شعري الآن كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر
المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض
اشعار المتكلم معيناً وكم بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام
ففيه تاكيد كونه مفيداً ويرد عليه ان شعري شعري كذلك واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون
اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي
لم يتوجه السؤال اصلا هذا كلامه قوله فلا يحتاج الى البيان يعني ان احتياجه الى البيان

يكون

يكون في غاية القلة بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري
المقصود ههنا هو القلة ذكره قوله شعري شعري وانما ذكر قوله انا ابو النجم تنبيهاً على ان هذا الكلام كلام من
كان مشهوراً بالفصاحة والبلاغة وقوله لشهرة امر المراد به وهو اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد
وقوله وكم بين المعنيين اى مراتب كثيرة حاصلة بين المعنيين فان في جعل الاضافة للجنس والاستغراق
مبالغة في مدح اشعار ابي النجم ليست تلك المبالغة في جعل الاضافة للعهد والاشارة الى شعري
رح محخصوص من اشعاره وقوله والمشهور ان المراد بالبيان صدق الكلام ان الظاهر ان مراد الشارح
هو هذا المشهور لان الظاهر ان الضمير المستتر في قوله يحتاج راجع الى قوله هذا الكلام وما ذكره المولى
المحشي ههنا كان مبنياً على رجوع هذا الضمير الى كون هذا الكلام مفيداً لا الى نفس هذا الكلام فانه خلاف
الظاهر وايضاً اذا قلنا هذا الكلام مفيد قد يحتاج الى البيان فالمتبادر منه هو ان معنى هذا الكلام
مفيد ويحتاج صدقه في نفسه الى البيان فنقول وبالله التوفيق اذ قلنا ان نعتقد ان حقايق الاشياء
ونسميه بالاسماء من الواجب والممكن والانسان والفرس والنار والدخان امور موجودة
في نفس الامر فهذا القول كلام مفيد لا لغو غيره مفيد في يحتاج في بعض تلك الامور المذكورة الى البيان
كاثبات الواجب وكاثبات الدخان في الليل بسبب رؤية النار في الليل وكاثبات النار في النهار بسبب
رؤية الدخان في النهار من بعيد فقوله ربما يحتاج الى البيان يعني هذا الكلام باعتبار بعض الامور
المندرجة فيه يحتاج الى البيان وان لم يحتج الى بيان اكثرها وقوله ويرد عليه ان شعري شعري كذلك
لا يخفى عليك ان مقصود ابي النجم في قوله شعري شعري هو ان شعري شعر مشهور بالبلاغة والفصاحة
فح لا يحتاج صدق هذا الكلام الى البيان بل ملاحظة ابي النجم يكفي في صدقه وقوله فلو حمل لفظ الاشياء
على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال فيه بحث لان ماهية الشيء هو هو اذا اخذ باعتبار تحققه يتوجه السؤال
البتة سواء اطلق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم او لم يطلق على ما ذكرنا في حاشية الاخرى قوله من
تصوراتها والتصديق بها وباحوالها فاللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال
على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان
ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين هذا كلامه
فقوله والتصديق بها اى والتصديق بوجودها كقولنا الانسان وقوله وباحوالها اى والتصديق

بثبوت احوالها كقولنا الانسان كاتب وقوله فاللام في العلم للاستغراق الانواع قيل اراد بالانواع
ههنا الانواع الثلثة المذكورة وهي تصوراتها والتصديق بها وباحوالها قلت هذا خلاف المشهور فيما
بين اهل العربية مع انه بعيد عن الفهم ولعله اراد باستغراق الانواع الاستغراق العرفي المتعلق
لحقايق الاشياء فيكون المعنى ان العلم بجميع ما نعتقده من حقايق الاشياء من تصوراتها والتصديق بها
وباحوالها متحقق وهذا صحيح في نفسه مع ان الاستغراق العرفي مشهور بين اهل المعاني وقوله غلط
غلطين احدهما انه اكتفى بالعلم بالثبوت مع انه لا يكفي فان اثبات الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت
يحتاج ايضا الى العلم بالاحوال كما عرفت والثاني انه قد ادعى وجوب تقدير الثبوت مع انه لا يجب تقدير
الثبوت بل لا يجوز تقدير الثبوت والا يلزم الاكتفاء بالعلم بالثبوت وقد عرفت بطلانه **قوله** والعلم
بثبوتها بتقدير المضاف فالضمير للحقايق وقيل الضمير لثبوت الحقايق والتانيث باعتبار المضاف اليه
هذا كلامه فقوله فالضمير للحقايق يعني ان الضمير المجرور في بها راجع الى حقايق الاشياء وهذا الضمير المجرور هو
المضاف اليه بثبوت المقدر ههنا وقوله وقيل الضمير لثبوت الحقايق يعني ان بها راجع الى ثبوت الحقايق
وهو اي ثبوت الحقايق ما كان مذكورا في ضمنه قوله ثابتة كالعدل المذكور ضمنا في قوله تعالى اعدلوا هو
اقرب للتقوى اي العدل هو اقرب للتقوى قال بعض الافاضل قوله للقطع بانه لا علم لنا بجميع الحقايق يعني
ان ضميرها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام ان العلم بجميع الحقايق
حاصل لنا سواء كان تصوراتها او التصديق بها او باحوالها ولا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه بقرينة
المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف اليه كما توهم **قوله** للقطع بانه لا علم لنا بجميع الحقايق يرد عليه انه ان
اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا يضر لانه غير مراد وان اريد اجمالا فممنوع فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة
يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة لا يقال نحن
نقيد العلم بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا القيد مع ان تعميم الشارح ينافيه ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب
تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد البعض فلا وجه
للعدول من الظاهر **هذا كلامه** فقوله غير مراد يعني ان قولنا عدم العلم بجميع الحقايق تفصيلا متحقق غير مراد
ههنا وهو ظاهر وقوله ونحن نقيد العلم بالكنه اي نحن نقول المراد هو انه لا علم بجميع الحقايق بالكنه وقوله
لا دليل على هذا التقييد اه اي لا دليل على التقييد بالكنه مع ان تعميم الشارح بقوله من تصوراتها والتصديق بها

وباحوالها ينافيه اي ينافي التقييد بالكنه لانه مخصوص بالتصور ولو سلم هذا التقييد بالكنه فبطلان
المقيد وهو العلم المقيد بكونه لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وهو كونه بالكنه ولما ترك
بالكنه بقي كونه بوجه ما ولا شك ان العلم بجميع الاشياء بوجه ما يبطل قوله ذلك القائل للقطع بانه لا علم بجميع
الحقايق اذ العلم بجميع الحقايق بوجه ما متحقق قطعا فلا حاجة الى تقدير الثبوت كما زعم ذلك القائل هذا ولكن
بقي ههنا بحث وهو ان قوله يرد عليه الى قوله بل يجوز ان يترك القيد ينبغي ان لا يذكر ههنا لان قول الشارح
والجواب ان المراد الجنس الخ يغني عنه قوله ويرد عليه الخ وذلك لان المفهوم من جواب الشارح هو ان العلم
التفصيلي غير مراد وكذا العلم بالكنه غير مراد بل المراد هو ان جنس العلم بالحقايق وان كان اجماليا حاصلا بوجه ما
متحقق وهذا القدر من المراد يكفي في الرد على السوفسطائية المنكرين لجنس العلم على الاطلاق فظهر ان ما اورد
المحشي يؤول الى ما اورده الشارح في الجواب وقوله وقد يقال ايضا اي كما لا ايراد الذي ذكره بقوله يرد عليه
حاصل هذا القول هو ايراد النقض على من قال المراد والعلم بثبوتها وذلك النقض هو ان يقال العلم بثبوت
جميع الحقايق غير معلوم بل غير واقع وان اريد العلم بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول الى تقدير الثبوت
اذ العلم ببعض الحقايق متحقق سواء كان متعلق بثبوتها او بغير ثبوتها **قوله** والجواب ان المراد الجنس
يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما نشاهده من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على و
جودها كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ما نشاهده فالكلام السابق على حذف المضاف او
نقول اذا ثبت شيء من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها **هذا كلامه**
فقوله يرد عليه الخ هذا الايراد ساقط عن اصله فان الحكم على الجنس ههنا مبني على المشاهدة فكانه قيل ان جنس
ما نشاهده من الحقايق ثابتة ويدل على ثبوتها المشاهدة وان العلم بتلك الحقايق متحقق فعلى هذا لا يتوجه
ان يقال ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون ضمن ما نشاهده نعم الحكم بان جنس ما نشاهده من الحقايق ثابتة يكون
لغوا لكن الموضوع ههنا يؤخذ بحسب الاعتقاد كما مر وقوله فالكلام على حذف المضاف لا حاجة ههنا الى
تقدير المضاف لان كلمة ما في قوله ما نشاهده اما موصولة او موصوفة واياما كان فهي تفيد معنى الجنس ومعنى
الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت كلمة ما ههنا على الجنس فلا حاجة الى تقدير المضاف الذي هو الجنس
ههنا وقوله او نقول الخ هذا الجواب يقتضي ان التنبيه على ثبوت هذه المشاهدات كان موقوفا على التصديق
بثبوت الجنس يعني ثبوت شيء من الاشياء لكن الواقع ههنا هو ان الامر بالعكس فلان التصديق بثبوت شيء

في الجواب مناقشة ظاهرة وهي ان الجمعية والجنسية لا يتغايران
اذ الجمعية بالنظر الى الافراد والجنسية الى نفس الحقيقة والجمعية
وان كانت لا ينافي ارادة الحقيقة لكن لا يفيد بنفس
الجمع الدالة على الحقيقة وانما يدل عليها باللام وليس
الجمع ههنا محلى باللام ويمكن دفع المناقشة بان الاضافة
في افادة معنى الجنس والاستغراق والعهد الذهني
والخارجي مثل اللام فيستقيم الجواب

من الحقايق كان موقوفا على التصديق بثبوت هذه المشاهدات من الحقايق فان قيل ما ذكره الحاشي في
الجواب من قوله المراد الجنس ينافي الاستغراق الذي اشار اليه سابقا حيث قال المراد ان ما نعتقده حقا
من الاشياء ونسميه بالاسماء الى قوله امور موجودة في نفس الامر قلنا الجنس يكفي في اصل المراد ههنا لكن
الشارح لو اشار فيما سبق ان معنى الاستغراق العرفي قصدا الى المبالغة في الرد على السوفسطائية قوله وهم
العنادية سموا بذلك لانهم يعاندون في الحق ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر ويقولون
ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقايق
الموجودات فتخصيص انكارهم بها بالذكر جرى على وفق السابق والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم
هذا كلامه فقوله سموا بذلك لانهم يعاندون الى قوله والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم قال الشريف قده
في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود
اصلا وانما نشاء مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة ثم قال وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها
قضية اخرى معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم
من الشبه فكان كلامهم مناقضا لنفسه انتهى كلامه فمن ههنا يظهر ان الاحكام مذهبهم تختص بانكار الموجودات
وهذا هو المحكي عنهم نعم كان دليلهم وهو منشاء مذهبهم لا يختص بالموجودات بل يتناول الاحكام ايضا فلذا
اورد الشريف الالزام عليهم في دليلهم لكن المحكي عنهم هو تخصيص مذهبهم بالموجودات لا تخصيص منشاء مذهبهم با
لموجودات فتامل قوله من ينكر ثبوتها اى تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة
الى خصمه ويستدلون بان الصفراوي يجد الحلو في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات هذا كلامه
وذكر في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعندية وهم قالوا بان حقايق الاشياء تابعة للا
عتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب
كل طائفة حق بالنسبة اليهم وباطل بالقياس الى خصوصهم ولا استحالة في ذلك الامر شيء لحق واحتجوا
على ذلك بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى
فساده قوله ويزعم انه شاك هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك
هذا كلامه قال في شرح المواقف وامثلهم اى افضل السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف
ثم قال ان السوفسطائية قوم ليس لهم نحلة ومذهب وينشعبون الى هذه الطوائف الثلث وقيل ليس
الدعوى
مظهر

يمكن

الامر

اى فى نفسه

يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائية في موضع غلط
قال بعض الفضلاء قوله تحقيقا نصب على التميز من النسبة في لنا وقوله انا ما عطف على قوله
تحقيقا قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة الجبليات
عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير ويقال
انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا وهذا النفي من جملة تلك الحقايق فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان
انكارهم مقصور على حقايق الموجودات ويتوجه الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق والتصديق
علم والعلم من الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين
ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبتني الالزام لمنكري اجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفي
لا يقال ترديد الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفي
لا يستلزم وجود الاشياء لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج هذا كلامه فقوله يرد عليه
ان عدم ارتفاع النقيضين الخ والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى
يرد عليه ما ذكره فان حاصل الالزام هو ان يقال انكم ادعيتم الجزم بنفي الاشياء فنحن نقول
ان زعمتم ان ما ادعيتم كلام مخيل لا اصل له ولا تحقق له فقد اقررتم ببطلان ما ادعيتم فقد حصل
غرضنا وهو ابطال ما زعمتم وقد اقررتم بذلك واما قول الشارح فقد ثبت فهو ههنا استطراديا
وانما ذكره لبيان الواقع وعدم احتياجه الى البيان لكونه بديهيا وانما قلنا هو ههنا استطرادي اذ
يكفينا اقرارهم بانه لا تحقق لكلامهم اصلا كما عرفت وان زعمتم ان ما ادعيتم ليس امرا مخيلا بل هو
مما كان له اصل وتحقق في الجملة فقد اقررتم ايضا ببطلان ما زعمتم في القضايا والاحكام من
انها لا تحقق لها اصلا واي ما تزعمون فمرحبا بالوفاق الحاصل بيننا وبينكم وهذا معنى الالزام
عليكم وقوله وهذا النفي من جملة الحقايق لا يخفى عليك ان العنادية لو قالوا هذا النفي جزمنا به ليس له
تحقق ما اصلا وهو من جملة الحقايق اصلا وجب علينا ان نعيد الشق الاول فنقول قد اقررتم
ببطلان ما زعمتم فمرحبا بالوفاق فمن ههنا يظهر ان الاقتصار على الشق الاخير لا يكفي وقوله ترديد
الالزام في التحقق بالمعنى الموجود فيقال مثلا ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء فقد ثبت وان وجد
النفي حقيقة من الحقايق الخ وقوله لجواز كون النفي الثابت في نفسه معدوما في الخارج اى لجواز

ان يكون النفي الثابت بموضوعه في نفس الامر معدوما في الخارج مع انه لا يلزم من كون نفي الاشياء
معدوما ان يكون الشيء موجودا فلا يصح ان يقال ان لم يوجد نفي الاشياء فقد ثبت الاشياء قوله
انما يتم على العنادية عدم تمامها على اللادرية ظاهر واما على العندية ففيه تأمل قال في شرح المقاصد
في كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا
بشبهة هذا كلامه فقوله فيه تأمل اي فيه نظر اذ الالزام ينبغي ان يتم على العندية ايضا وقوله قال في شرح
المقاصد الخ تأييد للنظر المذكور والظاهر ان الالزام لا يتم على العندية اذ لو قيل لهم ان لم يتحقق
النفي ولم يتقرر في نفس الامر اصلا فقد تحقق الثبوت قطعا وان تحقق النفي في نفس الامر والنفي
حقيقة من الحقايق فقد ثبت شيء منها احتمل انهم يقولون سلمنا ان معنى النفي لم يتحقق في نفسه لكن
جاز ان يتحقق ذلك النفي بالقياس الى من اعتقد بذلك النفي فلم يتحقق الثبوت بالقياس الى من اعتقد
بذلك النفي وانما يتحقق الثبوت بالقياس الى من اعتقد الثبوت وهذا الجواب منهم باطل في نفس الامر
لكنهم يدفعون به الالزام عنهم واما ما ذكر في شرح المقاصد فهو كلام تحقيقي لا الزامي بالقياس
الى العندية فهو لا يكون تأييد النظر المذكور بالقياس اليهم قوله قالوا الضروريات منها الحسيات
هذا دليل اللادرية وحاصله انه لا وثوق بالاعيان ولا بالبيان فتعين التوقف والشك وغرضهم
من هذا الشك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه هذا كلامه فقوله وحاصله انه لا وثوق با
لعيان ولا بالبيان الخ يعني لما تطرق التهمة الى الحسيات والبديهيات والنظريات وجب علينا التوقف
في الكل والشك فيه وهذا دليل اللادرية ويمكن ان يجعل ما ذكره الشارح دليلا للعنادية بان يقال
الضروريات منها حسيات ومنها اوليات وقد وقع فيها غلط واختلاف ووقع بينهما مناقضة و
تضاد متفاوتة والنظريات فرع الضروريات يوجب فساد النظريات ولو كان للاشياء وجود
وتحقق في نفس الامر لما وقعت هذه الفسادات المذكورة ويمكن ان يؤخذ مما ذكره الشارح دليلا
للعندية ايضا بان يقال لو لم يكن الاشياء تابعة للاعتقادات لما وجد الاختلاف في الاحوال والاقوال
بين العقلاء الطالبين للحق معنى اصلا لكن اللازم باطل كما عرفت قوله قد يغلط كثيرا اطلق
الغلط منهم بناء على زعم الناس فان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة ينافي الكثرة قلت قد
يستعار ويستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا ينافي الكثرة في نفسه هذا كلامه فقوله بناء

على زعم الناس بل هو بناء على زعمهم او مقصودهم هو بيان سبب الشك الحاصل لهم فالصواب ان
يقال كما ان المقدمات المعلومة الحقة كانت سببا للعلم الحاصل لنا بالنتيجة في اعتقادنا كذلك المقدمات
الشكية الحاصلة لهم كانت سببا في زعمهم للشك الحاصل لهم بالنتيجة وذلك الشك هو شكهم في جميع الحقايق
قوله لانتفاء اسباب الغلط ان قلت لعل هناك سببا غامضا للغلط غاب عنا فمن اين نجزم بانتفاء مطلق
اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة في مثل ادراك جلية قوة العقل والكلام على التحقيق لا الالزام
هذا كلامه فقوله بداهة العقل جازمة به اي بانتفاء مطلق اسباب الغلط وقوله والكلام على التحقيق
لا الالزام هذا ظاهر في جواب اللادرية واما في جواب العنادية فانه جاز ان يكون الكلام على الالزام
ايضا لانهم كانوا يدعون الجزم في مدعاهم فينبغي ان يكون مقدماتهم مجزوما بها عندهم فاذا منعهم مقدماتهم
منعا صحيحا مقبولا جاز ان يتوجه الالزام عليهم بخلاف اللادرية فانهم لا يدعون الجزم والتصديق
حتى يتوجه عليهم الالزام بالمنع قال بعض الفضلاء قوله والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة
القدح في البديهيات كما ان ما قبل جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعد جواب عن شبهة القدح
في النظريات واما قوله وتعرض شبهة يفتقر حلها الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لا في
الجزم بها ولا في بديهيتها لان العقل انما يجزم بها ببداهة لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع
الاحتمالات قوله ويمكن ان يجعل عنه اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان
وانما لم يجعله من المضموم وهو ما يكون بالقلب وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل
حملا للفظ على الشايع المتبادر هذا كلامه فقوله وان صح ذكره في التعريف اشارة الى رد ما قيل لو جعل
المذكور من الذكر بضم الذال يلزم تعريف الشيء بنفسه لان الذكر المضموم بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به
فاجاب بان المضموم اعم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منها يحصل في القلب كما ان العلم
يحصل في القلب فجاز التعريف به وقوله حملا للفظ على الشايع المتبادر علة لقوله وانما لم يجعل من المضموم
قوله فيشتمل ادراك الحواس لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهايم ليست من اولى العلم
فيهما هذا كلامه فقوله لكن عده منه اي عد ادراك الحواس من قبيل العلم وقوله فيهما اي في العرف واللغة
والحاصل ان البهايم لما لم يكن من اهل العلم فيهما لزم ان لا يكون تعريف العلم مانعا اذ هو لم يمنع عن
دخول ادراك الحواس فيه فلا يكون مانعا هذا ولعل صاحب هذا التعريف يقول سلمنا ان البهايم

ليست من اولى العلم بالكليات والتصديق فى العرف واللغة لكن لا نم ان البهايم ليست من اولى العلم
بالجزئيات المحسوسة فيهما قوله لا يحتمل النقيض اى نقيض التميز كما هو الظاهر والاحتمال لمتعلقه وانما
وصف التميز به مجازا ثم التميز فى التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفى التصديق الاثبات
والنفى ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بانه ان خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه فتصور والا
فتصديق هذا كلامه فقوله اى نقيض التميز الخ ومحصل هذا التعريف هو ان العلم صفة قائمة بمحل
متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا لذلك المتعلق اى مدركا له تميزا لا يحتمل
ذلك المتعلق نقيض ذلك التميز وبهذا القيد الاخير خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل
فيها يحتمل نقيض هذا التميز بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع فى المستقبل صاحبه على
ما فى الواقع فيزول عنه ما جزم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك
ثم ان التميز يكون فى التصور ويكون فى التصديق اما التصور فهو الصورة الذهنية ومتعلقه الماهية
المتصورة ومعنى عدم احتمال النقيض ههنا هو ان لا يحتمل ذلك المتعلق ان لا تطابقه تلك الصورة بل
تطابقه صورة منافية لتلك الصورة فى المطابقة واما فى التصديق فهو الاثبات والنفى ومتعلقه هو
الطرفان ومعنى عدم احتمال النقيض فى صورة الاثبات هو ان لا يحتمل الطرفان ان لا يتعلق بهما ذلك
الاثبات بل يتعلق بهما النفى والشك والوهم وفى صورة النفى هو ان لا يحتمل ان لا يتعلق بها ذلك
النفى بل يتعلق بهما الاثبات او الشك او الوهم هذا ما افاده السيد الشريف رح وقال بعض الفضلاء
لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون العلم بالانسان صورة العقلية بل ما يوجبها وان لا يكون الاثبات
والنفى علمين بل ما يوجبها ولكن ليس لنا صفة اخرى يوجبها او توجب الصورة التصورية فيبطل
تعريفهم هذا وهو مختارهم ويمكن ان يقال التغاير الاعتبارى كاف ههنا فان الصورة من حيث
ذاتها عينها وغيرها من حيث انها تميز وكشف لماهية الشئ كقولهم الضرب يوجب التاديب مع ان
التاديب نفس الضرب باعتبار الذات وغيره باعتبار كون الادب اثره فتامل قوله والاحتمال
لمتعلقه الخ يعنى احتمال نقيض التميز انما هو صفة لمتعلق التميز لكن وصف التميز بصفة متعلقه و
صفها مجازيا حيث وصف التميز بقوله لا يحتمل النقيض ولا شك ان احتمال نقيض التميز وعدم
احتمال نقيض التميز من صفات متعلق التميز لا من صفات نفس التميز على ما عرفت آنفا وقوله والعلم

بهذا المعنى ينقسم الخ يعنى ان العلم بهذا المعنى يكون صفة فان تعلقت فان تعلقت بما عدا النسبة التامة
يسمى تصورا وان تعلقت بالنسبة التامة يسمى تصديقا ايجابيا ان تعلق بوقوعها وسلبيا ان تعلقت
بارتفاعها قوله بناء على عدم التقييد بالمعانى فان المعانى ليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر
فخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كما يدرك زيد قبل رؤيته
واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف ان يقال مثل
زيدا اذا اخذ على وجه جزئى معين وعلى وجه كلى معنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلى هذا و
الامر فى ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل هذا كلامه فقوله ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات
اى اذا قيد تعريف العلم بالمعانى فقيل صفة توجب تميزا بين المعانى لا يحتمل النقيض يقتضى هذا التعريف
ان لا يعلم الجزئيات العينية قبل الرؤية لانها ليست من قبيل المعانى بل من قبيل الاعيان المحسوسة لكنها تدرك
قبل الرؤية ادراكا علميا على ما صرحوا وقوله مشكل لا اشكال فيه لان الاعيان المحسوسة بعد غيبتها عن الحواس
يصير من قبيل المعانى الجزئية لا من قبيل المحسوسات اذ الحس الظاهر لا يتعلق بها ح ولو كانت معدومة ح
لا ينبغيه ذلك العلم التصورى ثم ان المعانى كما كانت كلية يكون ايضا جزئية على ما ذكر فى شرح المواقف
وادراك زيد بعد الغيبة من القسم الثانى قوله بناء على انها لا نقايض لها اى لتميز بها الذى هو الصورة
فلا يرد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن
ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور
فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا يثبت له ان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته
الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما
هو فى المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان الضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل
فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخرى على ان بناء الشئ على الشئ فى الواقع لا ينافى
وجود مبنى آخر له فى التقدير هذا كلامه فقوله ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة اى من اجل
عدم صحة البناء المذكور قيل المراد بالنقيض فى قوله لا يحتمل النقيض هو نقيض الصفة لا نقيض التميز وقوله
مما لا يثبت له اى لا دليل يدل على ثبوت الفرعية المذكورة ويمكن ان يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور
وعدم نقيض التصور المتعلق بذلك المفهوم وعدم نقيض التميز الذى هو صورة متعلقة بذلك المفهوم

امور متباينة لا يتصور الانفكاك بينهما ولهذا قال السيد الشريف رح تارة بنفي النقيض في المفهومات التصورية
وتارة بنفي النقيض في التصورات وكان يشير الى نفي النقيض في التميزات المتعلقة بتلك المفهومات فالشارح
لما اراد نفي النقيض في التميزات ذكر نفي النقيض في التصورات تنبيها على انهما امران متلازمان وان
القول بنفي النقيض في احدهما بمنزلة القول بنفي النقيض في الآخر هذا الذي ذكرناه اذا كان التميز الذي
هو الصورة والتصور الذي هو الصفة متغايرين بالذات واما اذا كان امرا واحدا بالذات متغايرين
بالاعتبار على ما هو الحق كما مر ظهر بطلان قه فلا يصح البناء المذكور اذ البناء المذكور صحيح بلا شبهة و قه
فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر اعلم انه لو فرض اننا فرض بين الضاحك
بالفعل واللاضاحك دائما فاما ان يكون اللام فيهما للجنس او للعهد فان كان اللام للجنس كان المتصور في
احدهما مفهوم جنس الضاحك وفي الآخر مفهوم جنس اللاضاحك فلم يوجد هناك شيء واحد متصور بهما
وان كان اللام للعهد ويكون المفهوم شخصا واحدا كزيد مثلا فهو باعتبار خصوصيته يكون متصورا
ملحوظا بمعنى العهد الحاصل في الضاحك واللاضاحك ولا شك ان معنى العهد فيهما شيء واحد لا متعدد فلا يصح
ان يقال ان احدهما نقيض الآخر وان المتصور باحدهما يحتمل بالآخر واما معنى الضاحك او اللاضاحك فلا
نسلم انه متصور ومقارن بمعنى العهد لكن كونه آلة لملاحظة خصوصية زيد ممنوع غاية ما في الباب
انه كان مقارنا للمعنى هو آلة لملاحظة خصوصية زيد وذلك المعنى هو معنى العهد لا يقال كون العهد آلة
لملاحظة خصوصية زيد موقوف على كون مفهوم الضاحك آلة لملاحظة خصوصية زيد لانا نقول ذلك
ممنوع نعم كون العهد آلة لملاحظة خصوصية زيد موقوف على تصور مفهوم الضاحك او اللاضاحك لكن لا
يلزم من هذا ان يتوقف ذلك على كون مفهوم احدهما آلة لملاحظة خصوصية زيد بل اللازم هو تصور
مفهوم احدهما لكن هذا القدر لا يكفي في قه ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر
و قه لا ينافي وجود مبنى آخر والمبنى الآخر هو ان متعلق التصور لا يحتمل نقيضه وان كان للتصور
نقيض قه على ما زعموا فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيض المتساويين
متساويان وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه اذا فسر النقيضان
بالمتمانعين لذاتيهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان
فسر بالمتنافيين لذاتيهما كان له نقيض ومن هنا قيل نقيض كل شيء رفعه اي سواء كان رفعه

في نفسه

في نفسه او رفعه عن شيء والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون
جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا شبحا
من بعيد حصل منه صورة انسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان وتصوره لا خطا فيه
والخطاء في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور يرد عليه انه لا فرق بين
العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة
لملاحظته فتدبر فانه دقيق هذا كلامه قه بالمتمانعين لذاتيهما يعني تحقق احدهما في نفسه ينافي تحقق
الآخر في نفسه ايضا كقولنا زيد حيوان وزيد ليس بحيوان فانهما قضيتان لهما نسبتان تامتان متنا
فيتان باعتبار صدقهما وتحققهما في انفسهما والمتنافيين لذاتيهما هما امران لا يجتمعان في شيء واحد
وان جاز اجتماعهما باعتبار تحققهما في انفسهما كمفهوم الحيوان واللاحيوان فانهما موجودان معا
في الذهن لكنهما لا يجتمعان في شيء واحد قه او رفعه عن شيء المشهور هو ان نقيض كل شيء رفعه في نفسه
فلا يتصور نقيض في التصورات قه والاشهر هو الاول يعني المتمانعين لذاتيهما قه وايضا ناظر
الى قه لانه يبطل كثيرا الخ وانه وجه ثان لتضعيف قولهم قه واجيب عن هذا الخ هذا ما افاده السيد
الشريف في شرح المواقف والحق وستعرفه عقيبه بعون الله تعالى قه فانه دقيق ولا دقة فيه بل هو مغلطة
ناشية من عدم الفرق بين الشيء وبين ما يقارنه ولا ينفك عنه وذلك لان الآلة لملاحظة هذا الشبح الجزئي هو معنى
العهد المطابق له دون الصورة الانسانية الغير المطابقة لذلك الشبح نعم هذه الصورة كانت مقارنة
لمعنى العهد لكن المقارنة لا يقتضي كون هذه الصورة الغير المطابقة آلة لملاحظة ذلك الشيء باعتبار خصوصيته
وانما الآلة لملاحظته باعتبار خصوصيته هو معنى العهد المطابق له ويكفي كون معنى العهد آلة لملاحظة
حصول صورة الانسان من غير احتياج الى كون نفس الصورة آلة لملاحظة خصوصية الشبح وانما هي
تكون آلة لملاحظة مفهوم الانسان وهو مطابقة له بهذا التوجيه ما افاده السيد الشريف قدس الله سره
بالتشريف قال الشارح رح ولكن ينبغي ان تحمل التجلي على الانكشاف التام فالمعنى هو ان العلم صفة ينكشف
بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما فاما قه الذي لا يشتمل الظن لاشتباه فيه فيخرج
عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب لانه ليس فيه انكشاف تام على ما ذكر في شرح المواقف
قه فانه لذاته اي ذاته تع كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه

هذا كلامه فنقص حصول محل الذي هو صفة قائمة بذاته تع وقوله هو تعلقه اى ذلك العلم القديم بالمعلومات
موجودة كانت المعلومات او معدومة وقوله بلا حاجة متعلق بقوله كاف قال الشارح والا فالعقل اى وان لم
يكن آلة غير المدرك فهو الفاعل فح يكون العقل هو المدرك والعالم لكن هذا العقل من اسباب العلم للخلق
يشعر ان المدرك والعالم هو الخلق وان العقل هو من اسباب العلم للخلق فعلى هذا يكون اسناد الادراك
والعلم الى العقل اسنادا مجازيا واسناده الى الخلق حقيقى وسيجئ تعريف العقل ان شاء الله تع وقوله
كالنار للاحراق كما ان النار سبب ظاهرى للاحراق المتعلق بالجسم المحترق كذلك العقل سبب ظاهرى للعلم
المتعلق بالمعلوم وهذا القدر يكفى فى تشبيه العقل للنار قوله قلنا هذا على عادة المشايخ الخ حاصله اختيار
الشق الاخير وبيان وجه الحصر هذا كلامه فى حل السؤال المذكور هو ان يقال السبب مقول بالاشتراك على معان
ثلثة لا يصح شئ منها ان يكون مراد المص وحاصل الجواب هو اختيار المعنى الثالث وهو السبب المفضى الى العلم
فى الجملة وبيان وجه الحصار هذا المعنى الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل وذلك الوجدان يكون الحصر مبنيا
على عادة المشايخ لا على الاستقراء الحقيقى كما توهم السائل قوله عن تدقيقات الفلاسفة اى فيما لا يفتقر اليه
فان رأيهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنيهم هذا كلامه وقريب من هذا ما يقال اى تدقيقاتهم الفاسدة
والا فالمتكلمون احق بالتدقيق منهم فعلى هذا كانت نسبة التدقيق اليهم للاستهزاء والسخرية على ما ذكر
فى علم البيان قوله لما وجدوا بعض الادراكات الخ يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد اسباب
العلم للانسان فنقص سواء كان اشارة الى عمومه هذا كلامه فقوله لظهوره متعلق بقوله يستحق وقد اشار
الشارح الى ظهوره بقوله لا شك فيها اى فى وجودها للانسان وغيره من الحيوانات قوله الشارح وما لم يثبت
عندهم الحواس الباطنة الخ وهى خمسة على ما عده الحكماء الحس المشترك وهو قوة تدرك جميع ما يدركه الحواس
الظاهرة بعد غيبة المادة المحسوسة فكانها حوض ينصب فيه العيون الخمسة والوهم وهو قوة تدرك
المعانى الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو والخيال وهو خزانة الحس المشترك والقوة الحافظة وهى خزانة
الوهم والقوة المتصرفة وهى التى تتصرف فى الصور الادراكية بالتركيب والتفصيل كما اذا ركب انسان
ذا رأسين وتخيل انسانا عدم رأسه ومحل هذه الحواس هو الدماغ على ما قالوا وقوله بان لنا
جوعا هذا مثال لما هو من الوجدانيات وهو ما يدركه العقل بقوة باطنة فى نفس المدرك وان الكل
اعظم من الجزء هذا مثال لما هو من الاوليات وهو ما يدركه العقل بمجرد التوجه اليه وان نور القمر مستفاد

من الشمس

من الشمس هذا مثال لما هو من الحدسيات والحدس هو ان تظهر المبادى المترتبة للمطلوب دفعة وتلك المبادى
المترتبة دفعة هى قولنا مثلا لو لم يكن نور القمر مستفادا من الشمس لما وجد النور فى القمر عند المقابلة
بالشمس او عدم النور عند عدم المقابلة لها وان السقمونيا مسهل هذا مثال لما هو من التجربيات قال
بعض الفضلاء الفرق بين الحدس والتجربة ان مشاهدة الحس مرة او مرتين تكفى فى الحدس لمقارنة
القياس الخفى لا فى التجربة بل لا بد فيها من المشاهدة مرارا كثيرا قوله فلا يتم دليلها فانها مبنية على
ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ الا الاثرين والكل باطل فى الاسلام
هذا كلامه فقوله على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية وذلك لان النفس مجردة عندهم فلو ادركت
الجزئيات يلزم ان يكون النفس محلا للصورة الجسمانية فيكون ايضا جسمانية هذا خلف وقوله وعلى
ان الواحد لا يكون مبدأ لاثرين يعنى انهم لما اعتقدوا ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد قالوا بوجود
القوى الخمسة الباطنة بناء على تعدد الافعال الخمسة التى هى ادراك المحسوسات وادراك المعانى الجزئيات
المتعلقة بها وحفظها او التصرف فيها وقوله والكل باطل فى الاسلام فان اهل الاسلام قالوا لا نم ان
النفس مجردة فلو سلم انها مجردة فلا نم انها لو ادركت الجزئية المادية يلزم ان يكون محلا للصور الجسمانية
ولو سلم ذلك فلا نم ح يكون جسمانية وايضا لا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانه تع واحد حقيقى
وقد صدر عنه عندنا آثار متعددة لا نهاية لها قال الشارح وهو قوة مودعة فى العصب الى الذى فيه هواء
محتقن كالطبل وقوله تدرك بها الاصوات والصوت وهى كيفية مسموعة حاصلة للهواء عند توجه وقوله
بكيفية الصورة اى بكيفية هى الصورة وقوله ان الله تع يخلق الادراك اى الخلقة بطريق جرى العادة
عندنا وبطريق التوليد عند المعتزلة بطريق الايجاب عند الحكماء قوله متلاقيان فيه اشارة الى
انهما لا ينقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين
اليمنى والايسر الى اليسرى هذا كلامه فقوله فيه اشارة الى انهما لا ينقاطعان يعنى ان قوله متلاقيان
اشارة الى ان العصبين المجوفين لا ينقاطعان قال بعض الفضلاء فالعصبان تكونان كهيئة
دالين محدب كل منهما الى محدب الآخر لا كهيئة الصليب كما ظنوا وقال بعض الافاضل الى ما ذكر هو ما
اختاره جالينوس وذهب غيره الى انهما ينقاطعان تقاطعا صليبيا والعبارة صالحة للمذهبين قوله
والحركات لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف يدرك بالحس لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية

بالاتفاق ولزوم النسبة لها لاينافي ادراكها بالحس وقد يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين
اوجد العقل منه الكونين وهو الحركة واللمس لايدركه في مكانين فلا يدرك الحركة فليتبع لانه ادرك
الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله لايعد محسوسا والا يلزم ان يكون العمى محسوسا لتادية احساس
شكل الاعمى الى ادراك عماه قوله هذا الكلام فقوله فكيف يدرك بالحس فيه بحث فالقرب والبعد والسكون و
التفرق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض
النسبية لاينافي كونه من المبصرات قوله وهو الحركة يعني ان مجموع الكونين في المكانين هو الحركة وقوله
واللمس لايدركه في مكان يعني ان اللمس ليس كالابصار اذ اللمس لاتدرك الجسم في مكان اصلا فلا يدركه اللمس
الحركة قطعا والحق ان اللمس يدرك حركة بعض الاجسام في ظلمة الليل بل في انها ايضا لايقال الكلام فيما يكون
مبصرا اولا وبالذات لا فيما يكون مبصرا ثانيا وبالعرض وكذا الكلام فيما يكون ملموسا لانا نقول بل المقصود
هٰهنا اعم قلنا عد الشارح الاشكال والمقادير والحركات من قبيل المبصرات وايضا القوم عدوا القرب
والبعد والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء من قبيل المبصرات مع جميع هذه المذكورات انما
تكون مرئية بواسطة رؤية الاضواء والالوان فان المرئي اولا وبالذات هو الاضواء والالوان وغيرهما
يكون مرئيا ثانيا وبالعرض يعني ان هناك رؤيتان متعلقتان بها وليس هناك رؤية ثالثة متعلقة بغيرهما
بل نسبة الرؤية الى غيرهما نسبة مجازية لاحقيقية واما نسبة الرؤيتين اليها فهي حقيقة على ما ذكره السيد
في شرح المواقف وكذا الكلام فيما يكون ملموسا واعم مما يكون ملموسا بالذات او بالواسطة واما تخصيص
الرؤية او اللمس بان يكون بالذات ولا بالواسطة فذلك مبني على تدقيقات الفلاسفة فلا حاجة هنا
الى ذلك فان مقصودنا هٰهنا عد اسباب العلم اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة فمن هٰهنا علم
ان قوله ومثله لايعد محسوسا ليس كما ينبغي فان اكثر الامثلة مما كان محسوسا بالواسطة وهذا القدر
يكفينا كما عرفت والله الموفق قال الشارح الشبيهتين بحلمتي الثدي الحلمة رأس الثدي وهما حلمتان كذا
في الصحاح قوله في جميع البدن اي في جميع ظاهر البدن واما باطن البدن ففيه اعضاء غير ماسة كالكبد
والطحال والرية والكليتين بل قوة اللمس يكون في اغشيتها فقط والحكمة في عموم قوة اللمس حفظ البدن
عما يتضرر به من الحر والبرد ونحوهما قوله والرطوبة واليبوسة قيل الرطوبة كيفية تقتضي سهولة
الاتصال بالغير وسهولة الانفصال عن الغير كرطوبة الماء مثلا واليبوسة يقتضي عسر الاتصال والانفصال

وقيل الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها واليبوسة كيفية تقتضي عسر
التشكل وتركه ولا يخفى ان الرطوبة بالمعنى الثاني ليست محسوسة لكانت رطوبة الهواء الساكن محسوسة
لكن اللازم باطل بالبداهة قوله لايدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة
على متعلقه اعني قوله يوفق للاختصاص هذا الكلام فان قيل ان السيلان والاملاس والخشونة والرطوبة واليبوسة
والاستقامة والانحناء ونحو ذلك امور مدركة باللمس والبصر معا فلا يصح التخصيص المذكور قلنا لعل التخصيص
هٰهنا اضافي لا حقيقي بناء على ان الامور المذكورة وان كانت مدركة باللمس والبصر لكنها لا تدرك بالسمع
والذوق والشم كما ذكره الشارح وهذا القدر من التخصيص يكفي هٰهنا ولكن ان تجعل التخصيص حقيقيا وتحمل
اللمس والبصر على ما هو بالذات وتمنع كون الامور المذكورة ملموسة بالذات ومبصرة بالذات فلا اشكال
قال الشارح فان قيل اليست الذائقة الخ ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون حاسة واحدة موضوعة لادراك
حلاوة المذوقة وحرارته معا وتلك الحاسة هي القوة الذائقة الحاصلة في جرم اللسان وهذا لاينافي قول المص
وبكل حاسة توفق على ما وضعت هي له واما جواب الشارح المبني على وجود القوتين في سطح اللسان
فذلك دعوى بلا دليل اذ يصح ان يقال ليس في جرم اللسان الا قوة واحدة موضوعة لادراك الحلاوة
والحرارة معا لابد لنفي ذلك من دليل قوله فان الخبر كلام اي مركب تام فلا ينتقض بمثل زيد الفاضل هذا كلامه
فقوله فلا ينتقض بمثل زيد الفاضل يشير الى انه لو لم يفسر الكلام بالمركب التام لزم النقض بمثل زيد الفاضل
اذ يصدق ان لنسبة خارجا تطابقه اولا تطابقه اذ المراد بالنسبة هٰهنا هي النسبة الذهنية الداخلة في
مفهوم قولنا زيد الفاضل اذ المراد بالخارج هو ثبوت الفضل لزيد في الخارج اولا ثبوته فان كانت تلك
النسبة الذهنية مطابقة لذلك الخارج فهو صادق وان لم يكن مطابقة فهو كاذب والحق ان ما كان لنسبة
خارج وهو لا يكون الا كلاما تاما دون المركب التقييدي فانك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة
ذهنية على وجه يشعر بذاتها وقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت لزيد في نفس الامر واما اذا
قلت يا زيد الفاضل فقط اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لايشعر من حيث هي هي ان الفضل ثابت له
في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل وهذا القدر من الاشارة لايكفي ان يكون لنسبة
خارج تطابقه اولا تطابقه فان هذا القدر حاصل في مثل قولك يا فاضل فلا اعتبار له قوله بمعنى الاخبار
عن الشيء على ما هو به اي على وجه ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشيء اما النسبة فهو لا وفق للمعنى في كلمة ما

عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع فهو الاوفق للفظ فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال
اخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول وانتفائه والشارح اختار الاول في شرح المفتاح واليه يشير
قوله اى الاعلام نسبة هذا كلامه فقوله كلها عبارة عن الاثبات والنفي اى عن الثبوت والانتفاء لا الاثبات
والنفي من قبيل الايقاع والانتزاع والصدق والكذب انما يرجعان الى الوقوع واللاوقوع فعلى هذا
فالصدق هو الاخبار عن الثبوت الذهني على الثبوت الخارجي الذي هو ملتبس به او هو الاخبار عن اللاثبوت
الذهني على اللاثبوت الخارجي الذي هو ملتبس به والكذب هو الاخبار عن الثبوت الذهني على الثبوت الخارجي
الذي ليس هو ملتبس به او هو الاخبار عن اللاثبوت الذهني على اللاثبوت الخارجي الذي ليس هو ملتبس به
قوله لا يتصور تواطئهم فيه اشارة الى ان منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل
كذبهم بقرينة خارجية هذا كلامه فقوله ان منشأ عدم التجويز كثرتهم يعني ان منشأ عدم تجويز العقل
توافقهم على الكذب هو كثرتهم وتعددهم بدون اعتبار قرينة خارجية كما في الخبر بقدوم زيد عند سارع
قومه الى داره على ما سيجئ انشاء الله تعالى ثم ان المراد بالعقل ههنا هو عقل السامع فالحاصل ان خبر كل قوم اذا
وصل الى سامع ولم يجوز عقله نقيض ذلك الخبر فهو خبر متواتر داخل في تعريف الخبر المتواتر قوله ومصداقه
اى ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعني انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين
او اربعين او سبعين على ما قالوا بل ظابطه وقوع العلم من غير شبهة فقيل عليه العلم مستفاد من التواتر
فاثبات التواتر به دور واجيب بان نفس التواتر سبب لنفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال
كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم فلا يدل
على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عند ما لم يعلم انتفاء ساير العلل فتأمل هذا كلامه فقوله العلم بالعلم
سبب العلم بالتواتر يعني العلم بمضمون الخبر بلا شبهة هو سبب العلم بكونه متواترا وفيه بحث فانا لا نم ان
العلم بالعلم بمضمون الخبر بلا شبهة سبب العلم بالتواتر وذلك لان العلم بالتواتر هو ان يعلم بان هذا خبر قوم لا
يجوز العقل كذبهم ثم ان العلم بان هذا خبر قوم لا يجوز العقل كذبهم انما يتوقف على نفس العلم بمضمون الخبر ولا
يتوقف على العلم بالعلم بمضمون ذلك الخبر نعم هو يتوقف على تذكر الخبر وعود ذلك العلم في ضمن ذلك لكن هذا
التوقف لا يستلزم التوقف على العلم بالعلم لان حصول العلم من حيث هو علم وآلة لملاحظة المعلوم غير
حصول العلم من حيث هو معلوم وملحوظ بالذات والتوقف على حصول العلم من حيث هو علم مسلم

وعلى حصول

وعلى حصوله من حيث معلوم مم والصواب ان يقال في تفسير قوله ومصداقه اى ما يصدقه ويحقق كونه
متواترا هو وقوع العلم بلا شبهة ولكن وقوع العلم بلا شبهة ليس دليلا على بلوغه حد التواتر كما زعمه
بل كلاهما متساويان في المعرفة والجهالة على ما لا يخفى وقوله معلول اعم اذ العلم من غير شبهة قد يكون با
لاحس وقد يكون بالبداهة وقد يكون بالنظر الصحيح وقد يكون بالتواتر فلا يدل وقوع العلم من غير
شبهة على العلة الخاصة التي هي التواتر وقوله عدم الدلالة عند ما لم يعلم اه يعني ان دلالة المعلول الاعم على
العلة الخاصة انما يكون اذا لم يعلم انتفاء ساير العلل وههنا قد علم انتفاء ساير التواتر من العلل فوقوع
العلم بلا شبهة دالا على التواتر لتعيين التواتر ههنا وانت خبير بانه اذا تواتر اخبار المخبرين عندك
بوجود مكة شرفها الله حتى حصل لك العلم بوجودها من غير شبهة فما دام تفتش في ذهنك في ذلك الخبر
المتواتر ويظهر لك ان عقلك لا يجوز كذب هؤلاء المخبرين ظهورا وجدانيا من غير احتياج الى العلم بذلك
العلم ولا الى التدقيقات الغامضة التي ذكرها المحشي ههنا قال الشارح والاولى اقرب اى اقرب معنى وان
كان ابعد لفظا اما كونه ابعد لفظا فظاهر واما كونه اقرب معنى فلانه ذكر قوله والبلدان النائية يكون حشوا
على تقدير عطفه على الازمنة لان العلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية يكون من قبيل العلم بالتواتر
سواء كان الملوك في البلدان النائية اى البعيدة او لم يكن وايضا يكون ذكر قوله في الازمنة الماضية حشوا
لان العلم بالملوك في البلدان النائية يكون من قبيل العلم بالتواتر سواء كان الملوك خالية في الازمنة او لم يكن
قوله والثاني ان العلم الحاصل به ضروري اى لا يتوقف على النظر لا يقال يمكن ترتيب المقدمات بان يقال خبر قوم
لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر هذا شانه فهو صادق ينتج ان هذا الخبر صادق لانا نقول العلم
بان هذا الخبر صادق مقدم على الطبع على العلم بالمقدمة القائلة بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب
فما فرض مقدمة لا يصح ان يكون مقدمة وما فرض نتيجة لا يصح ان يكون نتيجة والا لزم الدور كما لا
يخفى قوله واما خبر النصارى وقع في التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار
واضافته الى المفعول فاحتيج الى تمحل تقدير في قوله واليهود ولكن بعض النصارى مع اليهود في
اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشاف فلا حاجة الى التمحل هذا كلامه فقوله فاحتيج الى تمحل تقدير الخ
وهو ان يقدر الخبر الذي هو صفة الكلام في قوله واليهود ويكون الخبر المعطوف بمعنى صفة الكلام والخبر
المعطوف عليه بمعنى صفة المتكلم وفي هذا التوجيه تكلف بارد لا يخفى وقوله ولكن بعض النصارى مع اليهود

حتى قالوا ان عيسى عم قتل وصلب وقال بعضهم انه عم رفع الى السماء وقال بعضهم انه عم آخر لا يصح
فنقـ قـه فتواتره ممنوع بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله الى حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في
زمن بخت نصر وبالجملة تخلق العلم دليل العدم هذا كلامه فقوله بل لم يبلغ الخ اى بل تواتره بطل اذ لم
يوجد فيه قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وذلك الاختلاف الواقع فيما بينهم عرفت آنفا وقوله في زمن
بخت نصر وهو كان اميرا من امراء الكفار قبل نبوته عم قد قتل اليهود وحتى قطع عرقهم ولم يبق منهم
الا الآحاد ولا يعتد بهم وقوله تخلق العلم دليل العدم يعني قد عرفت ان مصداقه وجود العلم بلا شبهة
وعدم وجود المصداق دليل عدم التواتر اعلم ان قوله واما خبر النصارى الخ اشارة الى جواب مقدر مثل
ان يقال قوله الخبر المتواتر موجب للعلم الا كان منقوضا بخبر النصارى واليهود فانه خبر متواتر مع انه لم
يبلغ الخ فيه اشارة الى ايراد المعارضة بعد ايراد المنع قوله ربما يكون مع الاجتماع فيه اشارة الى عدم
الكلية لكنه يكفي في الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب تقتضي قوة المسبب والخبر سبب الاعتقاد واما
وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلي هذا كلامه
فقوله فيه اشارة الى عدم الكلية لان كلمة ربما للتقليل والتقليل يدل على عدم الكلية وقوله يكفي في الجواب
وذلك لان السؤال المذكور اشارة الى المعارضة وهذا الجواب اشارة الى المنع والاحتمال العقلي يكون
للمنع على ما هو المشهور وقوله فلا مدخل للخبر فيه وللقائل ان يقول سلمنا ان الخبر لا مدخل له في وهم الكذب
لكن لا ينافي حصوله فيه فح لا يفيد قوله فلا مدخل للخبر فيه فالاولى ان يقال واما وهم الكذب فليس بلازم
لماهية الخبر فجاز ان يكون اجتماع الاخبار مانعا لمعارضة الوهم فلم يبق وهم الكذب اصلا قال الشارح
فان قيل الضروريات لا يقع فيها تفاوت الخ هذا معارضة على الثاني وهو ان العلم الحاصل ضروري وقوله
كالسمنية هم قوم من عبدة الاصنام نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف والبراهمة قوم من الهند اصحاب
برهام الهندي كانوا ينكرون البعث قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام ولو بالنسبة
الى قوم آخرين وهو بهذا المعنى يساوي النبي لكن الجمهور على ان النبي عم اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسول فاشترط
بعضهم في الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسل ثلث مائة وثلثة عشر والكتب مائة واربعة
فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر

نزول الكتب

٣٠

نزول الكتب كما في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات على تقدير صحتها بالنزول
عليها اولاً واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الكستلي رح بان اسمعيل عم من الرسل و
لا شرع جديد له كما صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساوات بينهما بقرينة الخبر الصادق في نوعيه
ويمكن ان يحمل قوله فيعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة هذا كلامه فقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين فعلى هذا كان
يوشع رسولا كما كان نبيا لان الله تعالى امره لمتابعة شرع من قبله في تبليغ الشرع الى قومه غير قوم
من قبله وقوله عدد الانبياء ازيد من عدد الرسول روى ان النبي عم سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربع
وعشرون الف فقيل فكم الرسل منهم فقال ثلث مائة وثلثة عشر وقوله فاشترط بعضهم في الرسول
الكتاب وذكر في شرح المواقف ان الرسول عم نبي معه كتاب وقوله والكتاب مائة واربعة وروى انه عم
سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى
ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابرهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد التورية والانجيل و
الزبور والفرقان وقوله فلا يصح الاشتراط اذ يلزم ح ان يزيد عدد الرسول على عدد الكتب لكن اللازم
بط وقوله ولا يشترط النزول عليه بنصب عطفا على قوله ان يكتفى يعني ان كل نبي امر لمتابعة كتاب من قبله
فهو رسول ايضا ولا حاجة الى نزول الكتاب عليه ثانيا بعد ما نزل على من قبله اولا فعلى هذا يمكن التطبيق
بين عدد الكتب وعدد الرسول وقوله ويحتمل ان يتكرر نزول الكتب فعلى هذا يمكن التطبيق ايضا ولا يخفى
عليك ان ذكر الاحتمالات العقلية في موارد الروايات غير مقبول من غير ايراد دليل عقلي او نقلي فلذا قال
اللهم اشارة الى بعد ما ذكره ههنا اذ ليس لنا دليل يدل على تكرار نزول كتاب واحد على نبيين او اكثر
وعلى تعدد الوحي الى نبيين او اكثر في حق كتاب نزل مرة واحدة وقوله وتخصيص بعض الصحف الخ جواب
سوال مقدر ناش عما قبله وانه ظاهر لا يحتاج الى البيان وقوله ولا يشترط بعضهم فيه اى في الرسول
الشرع الجديد فمن بعثه الله تعالى لتقرير شرع من قبله لا يكون رسولا اذ ليس له شرع جديد وقوله اسمعيل عم
من الرسل اذ قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا وقوله ولا شرع جديد له فان اولاد ابرهيم عم كانوا
على شريعة ابرهيم عم وقوله اختار ههنا المساوات فالرسول ح يكون مجازا في معنى النبي عم بقرينة مقام
التعميم او يكون الرسول لفظا مشتركا بين المعنيين وقصد الاعم منهما وقوله فيعتبر الحصر بالنسبة الى هذه
الامة يعني الا حصر الخبر الصادق في النوعين كان منسوبا الى امة محمد عم لانه رسول بالاتفاق فالخبر الواصل

الى امته لا يكون الا احد النوعين قه امر خارق للعادة قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي واجيب بانه ح
لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة ولا نقض بالفرضيات وايضا اظهار الخ فرع وجوده والحق
ان السحر ليس من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على اسباب كلي باشرها احد يخلق الله عقيبها
البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا الا يرى ان شفاء المريض بالدعاء
خارق وبالادوية الطبيعية غير خارق فان قلت كرامة الولي معجزة لنبيه ولا يقصد به الاظهار وان
لزم قلت القوم عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها معجزات منها
حقيقية فقوله لا يخلق الخارق في يد الكاذب فان قيل الكهنة كانوا يدعون النبوة في زمان هذا كلامه
النبي عم ويظهرون امورا خوارق للعادة قلنا هذا مم بل كانوا يعجزون من اظهار امور خوارق ولو كانوا
يدعون النبوة ويظهرون امرا خارقا كان كذلك الامر الخارق مكذبا لهم في دعوى النبوة على ما ذكر في
الكتب الكلامية وقه ولا نقض بالفرضيات جواب سوال مقدر مثل ان يقال ان الله تعالى قادر على ان يخلق
الخارق في يد الكاذب فلم لا يجوز ان يخلق الله السحر في يد المتنبي الكاذب فاجاب بان ذلك امر فرضي غير واقع
اصلا والنقض انما يرد بالامور الواقعة اي لا بالامور الفرضية وقه اظهار الخ فرع وجوده اي لو سلم
انه تعالى يخلق الخارق في يد الكاذب لكن السحر ونحوه يخرج عن التعريف المذكور بقوله قصد به اظهار صدق
من ادعى انه رسول الله لان اظهار الصدق فرع وجود الصدق في نفس الامر ولا صدق للمتنبي في نفس الامر
فلا يرد النقض بسحر المتنبي ونحوه وقه والحق ان السحر ليس من الخوارق الخ والحق ان السحر قد يكون من
الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط مخصوصة كالوقت والمكان ونحوهما لا يكون بعضها مقدورا للبشر
وقد ذكر في شرح المواقف ان السحر ونحوه ان بلغ حد الاعجاز فاما ان يكون بدون دعوى النبوة فح
لا يلتبس السحر بالمعجزة او يكون مع ادعاء النبوة فح لا بد من احد الامرين ان لا يخلق الله السحر على يد الآخر
او ان يقدر الله تعالى غيره على معارضته والا لكان تصديقا للكاذب وانه محال على الله تعالى سبحانه لكونه كذبا هذا كلامه
اي لا يليق على الله تعالى ان يخلق السحر في يد الكاذب او ان لا يقدر الله غيره على معارضته بل عادته تعالى ان لا
لا يخلق ذلك اصلا او يقدر غيره على المعارضة وقه فلا يقصد به الاظهار فيه بحث لان فاعل الامور
الخارقة هو الله تعالى فلعله تعالى خلق الكرامة في يد الولي وقصد بذلك اظهار صدق نبيه فح لا يصح قوله لا يقصد به
الاظهار وقه القوم عدوا الارهاصات الارهاص هو اظهار امر خارق على النبي قبل النبوة تاسيسا للنبوة

من ارهصت الحائط

اذا

من ارهصت الحائط اسسته والحاصل ان الارهاصات والكرامات ليست من قبيل المعجزة
فمن عدها منها كان ذلك منه مبنيا على التشبيه والمجاز لا على الحقيقة واعلم ان ظهور المعجزة على يد مدعي
النبوة يفيد لنا علما بصدقه في دعوى النبوة وان كونه مفيدا للعلم معلوم لنا بالضرورة العادية فلا
حاجة الى الاستدلال في كونه مفيدا للعلم على ما ذكر في شرح المواقف قه يمكن التوصل بهذا الامكان هو
الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل ما لا ضرورة له في طرفي التوصل اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل
ولكن ان تاخذه امكانا عاما من جانب الوجود اي لا ضرورة في عدم التوصل هذا كلامه فقوله اي يجوز
ان يتوصل وان لا يتوصل اي بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود
الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح فيه فلا ينافي الامكان
الخاص بالنظر الى ذات الدليل من حيث هو هو وقه ولك ان تاخذه امكانا عاما الامكان العام
ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى وذلك في شرح المواقف وانما اعتبر الامكان لان الدليل لا يخرج
عن كونه دليلا بعدم التوصل بل يكفيه امكان التوصل وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم
المطلوب فلا يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة اليه قه يستلزم لذاته انما لم يقل لذاتها اشارة
الى دخول الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم
المدلول قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا
في القول الاول واما قول الاخير فيختص المعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول هذا كلامه فقوله اشارة
الى دخول الصورة في الاستلزام يعني ان الضمير في قه لذاته راجع الى القول المذكور والصورة كانت
داخلة فيه لانه مركب من المادة والصورة ففهم من قه لذاته ان الصورة لها دخل في الاستلزام
المذكور ولو قال لذاتها يكون الضمير في قوله لذاتها راجعا الى القضايا والصورة لم يكن داخلة
في القضايا بل كانت عارضة لها عند ترتيبها فلا يفهم من قه لذاتها ان الصورة لها دخل في
الاستلزام وقه التعريف يعم المعقول والملفوظ ظاهر هذا الكلام يشعر ان القول المذكور في
التعريف كان له معنى واحد فقط وهو معنى المركب ومعنى واحد يعم المركب المعقول والمركب الملفوظ لكن
المشهور فيما بينهم ان القول مقول على المركب المعقول والملفوظ لا باعتبار معنى واحد بل اعتبار الاشتراك
اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز ثم لا بد ان يكون القول المعقول جنسا للدلائل المعقول والملفوظ

جنسا

للدلايل الملفوظ وكذلك القضية كما تطلق على القضية المعقولة تطلق ايضا على القضية الملفوظة
بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز وقس فيختص المعقول ههنا صورتان الاولى هي ان يقال
قول معقول مؤلف من قضايا معقولة يستلزم لذاته قولا آخر معقولا والصورة الثانية هي ان يقال
قول ملفوظ مؤلف من قضايا ملفوظة يستلزم لذاته قولا آخر معقولا وهذا الاستلزام مبني على ان
اللفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وقس اذ لا يجب تلفظ المدلول اي لا يصح في الصورة
الاولى ولا في الصورة الثانية ان يقال يستلزم لذاته قولا آخر ملفوظا اذ لا يجب من تعقل تلفظ قول آخر ولا قوله
من تلفظ قول تلفظ قول آخر قال بعض الفضلاء الاولى ان يكون القول الآخر من جنس القول الاول
وان يكون الاستلزام الذاتي في القول الملفوظ مبنيا على التجوز بناء على الاستلزام الذاتي الحاصل
للقول المعقول حقيقة وذكر في شرح المواقف وانما احتيج الى قيد مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا
يتبادر انه بعض منها فخرج بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحد وقال بعض الفضلاء قد خرج
بقيد يستلزم الآخر الاستقراء والتمثيل لانهما يسميان امارة ولا يسميان دليلا **قوله** هو العالم هذا
الحصر مبني على ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فقط لا ما يعم والنظر في نفسه
حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل
الى المعرف وغيره **هذا كلامه** فقس حتى يلزم كون المقدمات دليلا يعني ان حاصل التعريف الاولى هو ان
يقال الدليل هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله الى العلم بمطلوب الخ فلا يلزم ان يكون المقدمات
دليلا اذ النظر يكون في انفسها لا في احوالها وقس انه خلاف الظاهر والاصطلاح يعني ان تقديره في
احواله خلاف الظاهر وعدم كون المقدمات دليلا خلاف الاصطلاح ذكر في شرح المواقف
واريد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله يتناول المفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في
احواله وصل الى المطلوب كالعالم ويتناول ايضا المقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها ويمكن
ان يقال الحصر ههنا اضافي لا حقيقي فانك قد عرفت ان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم
التوصل بل يكفيه امكان التوصل فعلى هذا لا يكون قولنا العالم حادث وكل حادث فله
صانع دليلا اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يكفيه مجرد امكان التوصل فقول الشارح هو العالم
اي هو العالم لا قولنا العالم حادث فكل حادث فله صانع فلا يلزم خروج المقدمات اذا لم تؤخذ

مع ترتيبها

مع ترتيبها اذ المقصود من الحصر ههنا هو خروج قولنا العالم حادث الخ بناء على ان الحصر اضافي
لا حقيقي فعدم خروج المقدمات لا يضر الحصر الاضافي **قوله** هو الذي يلزم من العلم به المراد بالعلم
التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم و
بلزومه من آخر كونه ناشيا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيء واللازم
من الشيء فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية أخرى بداهة او كسبية لكن يرد عليه ما عدا
الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات الكائنة على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة
لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وايضا يرد عليه المقدمات
التي يحدس منها النتيجة وهو بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم
ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل **هذا كلامه** فقس المراد بالعلم التصديق الخ وهذا بناء
على ما هو المشهور بين اهل الكلام فانهم قالوا المطلوب ان كان امرا تصوريا فطريقه الموصل اليه
يسمى معرفا وان كان امرا تصديقيا فطريقه الموصل اليه يسمى دليلا ومن المعلوم ايضا ان الموصل
الى التصور التصورات والموصل الى التصديق التصديقات وقس والملزوم بالنسبة الى اللازم اي
ويخرج الملزوم التصوري بالنسبة الى اللازم التصوري كالاربعة بالنسبة الى الزوجية وقس
فيخرج القضية المستلزمة لقضية اخرى الخ فيه بحث فانا اذا راينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص
فانا نحكم اولا بوجود سواده ثم نحكم ثانيا بوجود شكله وكذا اذا راينا انسانا يقاوم الاسد فانا
نحكم اولا بمقاومته الاسد ثم نحكم ثانيا بشجاعته وامثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم
بالقضية الثانية في كل واحدة من التصورات المذكورة كان حاصلا وناشيا من العلم بالقضية الاولى
ولا يخرج امثال ذلك عن التعريف الا بان يعتبر قيد النظر فيه على ما ذكره في قس اللهم الا ان يراد
الخ وقس والخفاء بعد الوجود يعني ان الخفاء اللزوم انما يكون بعد وجود اللزوم ولا وجود للزومه
ولا خفاء له وفيه نظر لان المدعى ههنا عدم اللزوم وقد جعل هذا المدعى جزءا من دليل حيث قال
والخفاء بعد الوجود ليلزم المصادرة على المطلوب والجواب من قس لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول الخ
هو ان يقال حاصل تعريف الدليل هو الذي يلزم من العلم به مع جميع شرايط النظر فيه العلم بشيء آخر هذا
التعريف يتناول الشكل الاول وما عداها ايضا اذا اعتبر فيه شرايط انتاجه ثم ان التعريفات المذكورة

للدليل تعريفات لفظية لا حقيقية فان ماهية الدليل بديهية فلا يجب في تعريف المبالغة في الاحتراز
عن ان لا يكون جامعا او مانعا والاعتراضات الواردة ههنا لا يجدي كثير نفع قوله بقرينة ان التعريف
للدليل اذ المشهور ان الدليل لا يكون دليلا الا باعتبار طريق النظر فيه فلا حاجة الى ذكره في تعريفه
لظهور كونه مرادا في التعريف وايضا ما سبق كلام المص من قوله توجيه العلم الاستدلالي قرينة دالة
وايضا ان صحة النظر يكون قيدا معتبرا في تعريف الدليل فلا حاجة الى ذكره في التعريف صريحا قوله
فبالثاني اوفق لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع
ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اختاره الشارح والعام لا يوافق
الخاص في باب التعريف في تخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول هذا كلامه
فقوله وبالثاني اوفق اذ العلم بالمقدمات المترتبة والقضايا المؤلفة يستلزم العلم بالنتيجة من
غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج الى تكلف
اشار اليه بقوله لكن يمكن تطبيقه على الاول الخ اى يمكن تطبيقه على التعريف الاول بان يقال هو
الذى يلزم من العلم به بالنظر في نفسه او في احواله العلم بشئ ولا يخفى عليك ان هذا التعريف شامل
للمقدمات بما ذكر بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح اى اعتبر النظر في احواله فلا يتناول
التعريف الاول للمقدمات اى اعتبر النظر في انفسها لا في احوالها ثم كان التعريف الثالث عاما شاملا
للمقدمات والتعريف الاول خاصا غير شامل لها ظهر ان العام لا يوافق الخاص وقوله تخصيصه مثل الاول خروج
عن المذاق اى لو خص التعريف الثالث وقيل هو الذى يلزم من العلم به بالنظر في احواله لزم الخروج
عن مقتضى الذوق السليم لانه تخصيص بلا ضرورة ولا دليل فالصواب هو تعميم الاول حتى يكون
موافقا للثالث وذلك مثل ان يقال هو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر في نفسه او احواله حتى يمكن التطبيق
بين التعريفين قوله تصديقا له يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الذى قصد به التصديق و
اما ما يظهر على يد مدعى الالوهية من الخوارق فليس تصديقا له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية
فهو استدراج له وابتلاء لغيره هذا كلامه فقوله يريد ان الخارق الدال على الصدق اى على الصدق
فيما اتى به من الاحكام هو الذى قصد به التصديق في دعوى النبوة فالحاصل الامر الخارق كما كان دالا لاحكام
على صدقه في دعوى النبوة كذلك يكون دالا على صدقه فيما اتى به من الاحكام فان قيل فمن اين يعلم

انه

ان الله تعالى قصد التصديق في دعوى النبوة قلنا ان ظهور الامر الخارق في يد مدعى النبوة كما يدل على
صدقه في دعوى النبوة كذلك يدل على قصده تعالى تصديقه في دعوى النبوة دلالة عادية او عقلية واما ما
يظهر على يد مدعى الالوهية الخ اى لا يرد النقض بمن يدعى الالوهية ويظهر الخوارق كالدجال مثلا لان
كذبه معلوم بالادلة القطعية بخلاف مدعى النبوة وتوضيح ذلك ان رجلا ادعى بين قوم انه
رسول السلطان ثم اورد دلايل دالة على انه رسوله فالقوم كانوا يصدقونه دعوته غاية بخلاف
ما اذا ادعى رجل انه السلطان ثم اورد دليلا على انه السلطان لكن فيه دلايل دالة على عدم كونه السلطان دلايل
فان القوم كانوا يكذبونه في دعوته فضلا عن تصديقهم في ذلك وسيجئ ما يناسب هذا الكلام في الشرح
ان شاء الله تعالى ومعنى الاستدراج له هو ان يدفعه الشيطان درجة درجة الى مكان عال ثم يسقط عن
ذلك المكان العالى حتى يهلكه هلاكا قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا
لبطل دلالة المعجزة هذا خلف هذا في الامور التبليغية واما في سايرها فالوجه في ايجابه للعلم بها هو انه
ثبت بالادلة القطعية عصمته من الذنوب فلا يكون كاذبا هذا كلامه فقوله اذ لو جاز كذبه في ذلك الخ
عقلا اى فيما اتى به من الاحكام وقوله عقلا يشعر ان الكذب غير جائز له عقلا لكن الحق ان الكذب غير
جائز له عادة فان عادته تعالى ان لا يظهر المعجزة على يد الكاذب وقوله في الامور التبليغية ذكر في شرح
المواقف اجمع اهل الملل والشرايع على وجوب عصمة الانبياء عم عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة
على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والا
فتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه والاولى ان يقال جاز عقلا
عندنا ان يخلق الله تعالى المعجزة على يد الكاذب لكن عادته تعالى ان لا يخلق المعجزة على يد الكاذب ثم ان عندنا
ان الامور التبليغية وغيرها سواء في امتناع الكذب عادة وجوازه عقلا وقوله والوجه في ايجابه
للعلم بها هو انه ثبت بالادلة القطعية عصمته من الذنوب الخ فيه ان ذكر هذا الوجه ههنا اشارة الى
استدلال في ساير الامور التبليغية يكون مغايرا للاستدلال المذكور في الامور التبليغية لكن الحق ان
الاستدلال فيهما واحد وهو ما ذكره الشارح بقوله انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة الخ فان هذا الاستدلال ستدلال
يكفي في جميع اخبار الرسول اذ جاز بها قصدا لا سهوا واما ما وقع سهوا فيه كلام سيجئ ان شاء الله
واذا كان صادقا يقع العلم لمضمونها اى يقع العلم بمضمون الاحكام بعد النظر فيها اذ المفروض انها

استدلالية قوله فللتوقف على الاستدلال قبل اذا التصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر
اجيب بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر
بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن
الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري
ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتامل هذا كلامه فقوله بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال اي تصور
المخبر بالرسالة موقوف على الاستدلال وذلك مثل ان يقال ان الله تعالى اظهر المعجزة في يده وكل من اظهر الله
المعجزة في يده فهو رسول ينتج انه رسول ثم اذا تصورنا بالرسالة لم يكن لنا حاجة الى دليل آخر في العلم بصدق
خبره ولما كان في هذا العلم موقوف على ذلك الاستدلال لزم ان يكون هذا العلم استدلاليا ولو كان توقفه على الاستدلال
بالواسطة وقوله لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا يعني تصور محمد ص مثلا بالرسالة
لا يجعل صدق قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر بديهيا نعم اذا تصورنا هذا الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول فعلم بهذا الخبر الذي بلغه الرسول ان صدقه ملحوظا من حيث ذاته استدلالي لا بديهي هذا ما ذكره
في تفسير كلامه ولكن بقي ههنا ابحاث الاول ان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة
العادية لمن يشاهد المعجزة على ما ذكر في شرح المواقف الثاني ان قوله لا يجعل صدق الخبر بديهيا ثم وذلك
لان تصور مخبره اي مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول
ولما كان صدق لهذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى
ايضا بديهيا لان الرسالة في الصورتين كانت ملحوظة بهذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشاء البداهة
على ما ذكره الثالث ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي ثم اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا
وهي قولنا كل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى والصغرى هو النظر والاستدلال اللهم الا ان
يقال ملاحظتهما ههنا بطريق الحدس لا بطريق النظر فتامل قوله اي عدم احتمال النقيض هذا المعنى
يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل و
فيه ما فيه فالاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق هذا كلامه فقوله فيلغو ذكره اي ذكر الثبات يعني
فيكون ذكر الثبات مستدركا وقوله وفيه ما فيه اي المراد المذكور من البعد ما فيه قلنا بل فيه من الحسن ما فيه
وذلك لان معنى التيقن في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا معنى عدم احتمال النقيض

صادق قولنا اذ الحكم بان كل الصور صادق
بهذا الخبر بديهيا لكن الكلام في صدقه
ملحوظا من حيث ذاته ولا شك انه ع
مع ملاحظته ح

عند العالم

عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر ههنا من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك في
التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن شانه في المآل فلا بد من ذكر الثبات ايضا
ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل وقوله فالاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق فيه بحث لانه
ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق في الحال لا في
المآل توجه عليه ما اراده من قوله وفيه ما فيه فحينئذ يكون جوابنا فتامل قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ لا يخفى ان
قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وايضا سائر العلوم النظرية
كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب ان مراد المص بيان قربه من الضروريات في قوة التيقن
كمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والعلم يبد
الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شوائب الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه
الوهم فلا يصفو عن كدر هذا كلامه فقوله لان هذا هو معنى العلم عندهم يعني ان العلم عندهم هو الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت وقوله يوجب العلم الاستدلالي اي يوجب العلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت
فعلى هذا التقدير فقوله يوجب العلم الاستدلالي يكون مغنيا عن ذكر قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت
بالضرورة في التيقن والثبات لان معنى القولين ههنا هو العلم الثابت بخبر الرسول هو الاعتقاد المطابق بق
الجازم الثابت فيكون ذكر القول مستدركا وفيه بحث وهو ان العلم المفسر بقوله صفة ينجلي بها المذكور
اعم من العلوم اليقينية وغيرها كما ذكره الشارح فيما سبق ولا يكون قوله يوجب العلم الاستدلالي مغنيا
عن قوله والعلم الثابت به الخ اذ المفروض العلم الاستدلالي يتناول العلم الغير اليقيني ايضا فلا اشكال
ولو سلم ان العلم مختص باليقيني فيكون القول الاول مغنيا للقول الثاني ممنوع ايضا اذ يصح
ان يقال العلم اليقيني الثابت بخبر الرسول يشابه العلم التيقن الثابت بالضرورة في كونه يقينيا ثابتا
بخلاف ساير العلوم النظرية فانها وان كانت يقينية ثابتة ايضا لكنها ادنى من العلم الثابت بخبر
الرسول في كونها يقينية فلا اشكال ايضا وقوله والاقرب ان مراد المص والظاهر ان مراد الشارح
جاز ان يكون هذا الاقرب فكانه قال فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت المشابه للعلم
الثابت بالضرورة في التيقن والثبات وانما لم يورد ههنا قوله المشابه للعلم الثابت بالضرورة
الاكتفاء بذكره سابقا فيكون كلام الشارح ايضا اشارة الى ان دلالة النقلية مستندة

الى الوحي المفيد حق اليقين الخ والاقوى ان يقال ان الدلايل النقلية عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة
لا تفيد اليقين اصلاً بل تفيد الظن فقط على ما ذكر في شرح المواقف فاراد المص ان يرد قول هؤلاء
المنكرون فقال العلم الثابت به ايضا هي الخ اشارة الى رد هؤلاء المنكرون فان العلم الثابت بخبر
رسول هو اعتقاد يقيني كالعلم الثابت بالضرورة لا ظني كما زعموا واما قوله فما وجه التخصيص بالذكر
فجوابه ان يقال المعتزلة وجمهور الاشاعرة لما انكروا كون الدلايل النقلية مفيدة لليقين ولم ينكروا كون
الدلايل العقلية مفيدة لليقين ذكر المص الكلام المتعلق بالاولى دون الثانية لان انكارهم قد وقع
في الاولى دون الثانية قال ش هذا انما يكون في المتواتر فقط اي كونه يقينياً انما يكون في الخبر المتواتر فقط
فيرجع هذا الخبر الى المتواتر فيلزم ان يكون قسم الشيء قسماً له وقوله الكلام فيما علم انه خبر الرسول فيه
اشارة الى منع المقدمتين المذكورتين واما منع المقدمة الاولى فهو ان يقال لا نم الحصر المذكور
في قوله انما يكون في المتواتر اذ قد يحصل العلم اليقيني بدون التواتر بالالهام في حالة اليقظة على ما هو المروي
من بعض الاولياء او بان يسمع من فمه عم في المنام على ما ذكره بعض اهل الحديث او بالعلم بكمال بلاغته ونهاية
فصاحته واما منع المقدمة الثانية فهو ان لا نم قوله فيرجع الى القسم الاول لان الكلام في الخبر الذي
علم سابقاً انه خبر الرسول لا في الخبر الذي قصد ان يعلم انه خبر الرسول والذي يرجع الى القسم الاول هو الثاني
دون الاول وقوله واما خبر الواحد الخ جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان قوله والعلم الثابت بها ايضا في العلم
الثابت بالضرورة في التيقن والثبات منقوض بخبر الواحد انا لم يفد العلم اليقيني لعروض الشبهة في كونه
خبر الرسول حتى لو ازيل ذلك العارض حصل العلم اليقيني بمضمونه قوله على ان التواتر هذا مجرد فرض للتمثيل
والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر هذا كلامه فقوله هذا مجرد فرض للتمثيل اشار اليه الشارح بقوله مثلاً او
قوله وهذا الحديث مشهور ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور لا تلقيه الامة بالقبول حتى في حيز التواتر
وذكر في بعض شروح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من اخبار الاحاد الا انه في حيز المتواتر لان الامة
قد اجتمعوا على قبوله والعمل بموجبه قوله مع قطع النظر عن القراين انما قطع النظر عنها لا عن الدلايل اذ الوجه
في عد الخبر الصادق سبباً مستقلاً استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد توجه
بان القراين ينفك عن الخبر بخلاف الدلايل وليس كذلك هذا كلامه فقوله مع قطع النظر عن القراين بيان لقوله
بمجرد كونه خبراً وقوله والخبر المقرون ليس كذلك يعني ان الخبر المقرون لا يستفاد منه معظم المعلومات الدينية

بل في زماننا

بل في زماننا لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية اصلا فلا عبرة به وقوله بان القراين تنفك عن الخبر الخ
وذلك لان الخبر بقدوم زيد عند تتابع قومه يفيد العلم وعند عدم تتابع قومه لا يفيد العلم لكن تتابع
قومه لا يلازم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلايل فان دليل خبر الرسول يلازمه ولا ينفك عنه
وذلك الدليل مثل ان يقال هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزة وكل خبر كذلك فهو صادق ومضمونه واقع
وقوله وليس كذلك اي وليس هذا التوجيه توجيهاً صحيحاً في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا يلازمه
بل ينفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاشخاص وفي بعض الازمان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولاً
فيما بينهم ومعدوداً من اسباب العلم قوله في حكم المتواتر لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بعدم تواطئهم لكنه
بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق هذا كلامه
فقوله لانه كذلك اي لان خبر اهل الاجماع في حكم الخبر المتواتر في كون خبر اهل الاجماع خبر قوم يحكم العقل
بعدم تواطئهم لكن حكم العقل بعدم تواطئهم يكون بالبداهة في المتواتر على ما مر وبالنظر في الاجماع مثل ان يقال
هذا خبر اهل الاجماع صادق وكل خبر اهل الاجماع صادق لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
وقوله عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله ان الحصر مبني على المسامحة يعني ان حصر الخبر الصادق
في نوعين مبني على التجوز فلهذا ادرج خبر اهل الاجماع في المتواتر وادرج خبر الله تعالى وخبر الملائكة في خبر الرسول
قال ش وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرده الخ يعني ان خبر اهل الاجماع لا يفيد العلم بمجرده والكلام في الخبر الذي
يفيد العلم بمجرده فخروج اهل الاجماع لا يضر بالحصر في النوعين لانه لم يدخل في مورد القسمة وقوله فكذا خبر
الرسول يعني ان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا ينفك عن خبر اهل الاجماع فصح ان يقال ان خبر اهل
الاجماع يفيد العلم بمجرده كما ان خبر الرسول كذلك فلا يصح خروج خبر اهل الاجماع عن الخبر الصادق الذي
هو مورد القسمة هذا ولعل مراد المجيب هو ان خبر اهل الاجماع في حكم خبر الرسول فيندرج فيه لا في حكم
المتواتر وذلك لان خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الدليل قوله قوة للنفس ان قلت هذا مناف
لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشيء لا يسمى آلة له واما حمل الغير على
المصطلح فبعيد هذا كلامه فقوله هذا مناف لما مر الخ اي يفهم مما سبق فهو قوله والا فهو العقل ان العقل
ليس آلة غير المدرك ثم ان قوله من ان العقل ليس آلة غير المدرك معناه ان العقل هو المدرك وهذا مناف
لقوله قوة للنفس بها تستعد للعلوم اذ يفهم منه ان العقل ليس هو المدرك وقوله وصف الشيء لا يسمى آلة له

فمعنى قوله ليس آلة غير المدرك هو ان العقل ليس آلة وهذا المعنى صحيح لنفسه اذ هو وصف الشي للنفس
فليس آلة لها هذا ولكن يمكن منع قوله وصف الشي لا يستلزم آلة له فان هذا دعوى بلا دليل وقال بعض
الفضلاء ان قولنا العقل هو المدرك كلام مبني على الاسناد المجازي لان العقل صفة للنفس ومنشأ لادراكاتها
ويصح اسناد الشي الى منشأه اسنادا مجازيا كما يقال قدرة الباري مؤثرة في العالم مع ان المؤثر في الحقيقة
هو الله تعالى بقدرته التي هي المنشأ بخلاف الحواس فانها طرق للادراكات لا منشأ لها وقد واما حمل الغير على
المصطلح فبعيد وجه البعد هو ان معنى الغيرية في الاصطلاح هو جواز الانفكاك بين الشيئين لكن فهم المعنى
من لفظ الغير يكون في غاية البعد مع ان النفس يمكن انفكاكها عن العقل كما في المجنون فصح ان يقال العقل
غير المدرك الذي هو ذات النفس لوقوع الانفكاك بينهما **قال ش** تستعد بها للعلوم والادراكات اي النفس
بتلك القوة تستعد للعلوم اي الادراك المعاني الغير المحسوسة والادراكات الجزئية المحسوسة هذا على تقدير
ان يكون العلوم والادراكات متغايرين ويجوز ان يكون عطف الادراكات من قبيل عطف التفسير
وقد غريزة اي صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات اي
الحواس واما عند عدم سلامة الآلات فلا يتبعها اي لا يلزم العلم بل يتخلف عنها العلم المتعلق بتلك الآلات **قد**
وقيل جوهر الخ هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما فلذا قال قيل **هذا كلامه** يعني ان القول بكون
العقل جوهرا يدل على ان العقل هو النفس بعينها لكن كونه عينها مخالف للعرف واللغة اذ في العرف واللغة انهما
متغايران وان العقل قوة للنفس فلذا قال قيل اشارة الى ضعف هذا القول هذا والاولى ان يقال ان العقل
هو جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد على ما ذهب اليه بعض المتكلمين واما النفس فهو هذا
الهيكل المحسوس على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين فعلى هذا العقل والنفس جوهران متغايران وان العقل سار
في النفس سريان ماء الورد في الورد لكن القول خلاف المشهور فلذا قال قيل **قد** سبب للعلم ايضا عدم تقييده
بالضرورة او الاستدلالي او نحوهما اشارة الى العموم ففيه رد لفرق من المخالفين **هذا كلامه** فقوله عدم تقييده
بالضرورة وسيجي تفسير الضروري ان شاء الله تعالى وقد ونحوهما كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار وهنا بحث
وهو ان عدم تقييده بالضروري ونحوه يكون اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم
التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني ويمكن ان يقال
عدم تقييده بالضروري ونحوه اشارة الى العموم في المقام الخطابي لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور

ثم ان

ثم ان حمل العموم على عموم افراد العلم غير ممكن فوجب حمل العموم على عموم انواع العلم وذلك لان العموم لجميع
افراد افراد العلم غير مقدور للبشر اذ الافراد غير متناهية بخلاف العلم لجميع الانواع فانه جاز ان يكون
مقدورا للبشر **قال ش** صرح بذلك اي صرح بكون العقل سببا للعلم لانه فيه خلاف السمنية في جميع النظريات اي
الالهيات والحسابيات والهندسيات وغيرها وقد وبعض الفلاسفة في الالهيات وهم المهندسون قالوا النظر يفيد
العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة الى الاذهان متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها
بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الاخذ بالاحرى والاولى بذاته تعالى وصفاته وافعاله على ما ذكر
في شرح المواقف **قوله** بناء على كثرة الاختلاف هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم اذ لا كثرة
اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات **هذا كلامه** فقوله لا السمنية ويمكن ان يجعل دليلا لهم ايضا بناء
على ان العلوم المتسقة بالنسبة الى ساير العلوم كانت كالقطرة بالنسبة الى البحر ولما كثرت الاختلافات
والآراء في اكثر العلوم النظرية كان العقل منهما في جميع النظريات واذا كان منهما في جميع النظريات فلا عبرة
فيه اصلا **قد** فيه تناقض لان هذا نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون قبل النظر في الالهيات
لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن ولعلهم يدعون الظن في هذه المسألة ايضا **هذا كلامه**
فقوله لان هذا نسبة عدم المعلومات الى ذات الله تعالى وذلك لان حاصله هو ان يقال مثلا لو كان النظر في
معرفة الله مفيدا للعلم لما كثر الاختلاف في ذلك لكن اللازم باطل ينتج ان النظر في معرفة الله تعالى لا يفيد ولا شك
ان هذا استدلال بنظر العقل في معرفة الله تعالى فوقع التناقض في كلامهم وقد ولعلهم يدعون الظن في
هذه المسألة ايضا يعني انهم كانوا ينفون العلم في الالهيات ويثبتون الظن فيها ولم يقع التناقض في كلامهم
والشارح ان يقول انا ندعي العلم اليقيني في الالهيات فان دليلنا برهان يقيني وان كونه يقينيا معلوم لنا بالضرورة
الوجدانية وهم كانوا يدعون الظن وان دليلهم ظني اقناعي لا قطعي يقيني فلا يكون معارضتهم معارضة
في نفس الامر كما ذكره الشارح بقوله فلا يكون معارضة **قد** فلا يكون فاسدا يرد عليه ان افادة الالزام
لا ينافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شايعة في الكتب والقول بعدم افادتها ممنوع **هذا كلا** فقوله يرد
عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد والحق ان مراد الشارح هو انه اما ان يفيد شيئا ثابتا في نفس الامر
اي حكما مطابقا للواقع فلا يكون فاسدا او لا يفيد ذلك فلا يكون معارضة لان دليلنا يفيد حكما مطابقا
للواقع فان اختار الشق الاول وقالوا انه يفيد حكما مطابقا للواقع ولم يكن فاسدا ومع ذلك لا يلزم

التناقض في كلامهم لانه ظني في زعمهم واثبات الظني لا ينافي نفي اليقين كما عرفت فلنا فاذا لم يكن
يقينيا لا يكون معارضا لما ذكرناه لانه يقيني والظني لا يعارض اليقيني كما عرفت قوله فان قيل كون
النظر مفيدا الخ هذا انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما
وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام هذا الكلام فقوله انما ينفي العلم بالافادة الخ اشارة الى ايراد الاعتراض
وهو ان يقال ان قوله كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف الخ دليل المنكرين لكونه
مفيدا للعلم لكن هذا الدليل لا ينفي كون النظر مفيدا للعلم بل ينفي معلومية كونه مفيدا للعلم ولا شك ان
نفي كون معلومية الشيء لا يستلزم نفي ذلك الشيء مع ان الكلام في الثاني دون الاول فاشار الى جواب
الاعتراض المذكور بقوله لكن القائل بنفسها الخ يعني ان القائل بنفس الافادة قائل ايضا معلومية الا
فادة وان المنكر ينكرهما معا فالشارح اكتفى ههنا بنفي المعلومية ثم ان نفي المعلومية قد يكون بنفي الا
فادة وقد يكون بنفي العلم بها فاختار النفي الذي هو اعم لظهوره وقوله ههنا توجيه آخر لكن لا يسعه
المقام وذلك التوجيه ان يقال مثلا لو افاد النظر العلم لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك لانه لازم بين وكما
ان انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فظهر ان كون النظر مفيدا للعلم بط وهو المطلوب ويمكن ان
يمنع قوله ولو افاد النظر العلم لجاز ان يفيد كونه عالما بذلك الخ بان كون النظر مفيدا للعلم جاز ان يكون
صادقا في نفس الامر مع امتناع العلم به لا بد لنفي ذلك من دليل وايضا لا نم قوله لانه لازم بين فانه لا يجوز
ان يكون غير لازم او غير بين قوله اثبات النظر اي اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية
الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد يشتمل على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص
بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة العلم بالحكم فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه
وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا هذا الكلام فقوله اي اثبات افادة النظر
بافادة النظر يعني ان اثبات افادة النظر للعلم بافادة النظر للعلم فقوله فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات
حكم ذلك المخصوص بنفسه وبيان ذلك ان يقال مثلا النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة
لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حق قطعا فقولنا
فالنتيجة في كل قياس صحيح حق قطعا معناه كل نظر صحيح مفيد للعلم على ما ذكر في شرح المواقف ثم ان
قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم قضية مشتملة على احكام جزئياتها موضوعها ومن جملة جزئيات موضوعها
اي الجزئيات

ما ذكرنا

ما ذكرنا اعني قوله النتيجة في كل نظر قياسي الخ فينبغي ان يكون القضية الكلية المذكورة مشتملة
على حكم هذا النظر المخصوص الذي هو من جزئيات موضوع الكلية المذكورة وحكم هذا النظر المخصوص
هو افادة العلم فاذا اثبتنا الكلية المذكورة بهذا النظر المخصوص يلزم اثبات هذا النظر المخصوص في
نفس افادة هذا النظر المخصوص في ضمن اثبات تلك القضية الكلية وقوله وقد يقال معنى اثبات الحكم الخ
هذا اشارة الى منع اللزوم في قوله لزم اثبات افادة النظر بافادة النظر والى منع لزوم الدور ايضا
وحاصله ان يقال معنى اثبات افادة النظر هو استفادة العلم بافادة النظر واذا كان المعنى هذا فاللازم
من اثبات افادة النظر هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس افادة النظر ولا خلل فيه اذ ليس فيه الدور
ولا توقف الشيء على نفسه نعم لو كان اللازم ههنا استفادة العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر
لزم الدور وتوقف الشيء على نفسه لكن ذلك ممنوع وقوله وقد زيفه الشارح الخ حاصله بيان ان اللازم
هو استفادة العلم بافادة النظر من نفس العلم بافادة النظر فيعود فيه الخلل المذكور قوله وانه دور
اي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور هذا الكلام يعني ان الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه
فهناك شيئان كل واحد منهما يتوقف على الآخر فيلزم من ذلك توقف كل واحد منهما على نفسه ثم ان اللازم
من اثبات النظر بالنظر هو توقف الشيء على نفسه دون الدور اذ ليس هناك شيئان فاطلاق الدور ههنا
كان من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم ويمكن ان تحمل الدور على معناه الحقيقي بان يقول اي اثبات
كون النظر مطلقا مفيدا للعلم بالنظر المخصوص يستلزم الدور بناء على ان افادة هذا النظر المخصوص موقوف
على افادة النظر مطلقا بان يقول هذا نظر وكل نظر مفيد للعلم فهذا النظر يفيد العلم قال الغزالي
قد يقع فيه خلاف هذا اختيار للشق الاول من ترديد السؤال المذكور على ما اختاره الامام الرازي حيث
قال من تصور النظر من حيث انه نظر صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه
جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي
هو مناط الحكم بينهما قوله واستدلال من الآثار وهي كالآثار الظاهرة الصادرة من اهل وسائر
ارباب الصنائع فانا نستدل من آثارهم على ان عقولهم متفاوتة وان افكارهم وتدبيراتهم متباعدة
قوله وشهادة من الاخبار اي من الاحاديث النبوية مثل قولهم كل ميسر لما خلق له قوله ذم في
حق النساء هن ناقصات العقل والدين قوله والنظري قد ثبت بنظر مخصوص حاصله انا نثبت الكلية

العلم

بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم تؤخذ بعنوان الكلية
ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكم من حيث خصوص التحقيق
ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام هذا كلامه قوله والنظري
قد يثبت بنظر مخصوص هذا اختيار الشق الثاني من ترديد السوال المذكور على ما اختاره الامام الحرمين
قوله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية المراد بالكلية ههنا قولنا كل نظر صحيح مقرون بشرائط
يفيد العلم والمراد بالشخصية هي هذه القضية المخصوصة وهي ان يقال قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث يفيد العلم بحدوث العالم ثم ان اثبات تلك القضية الكلية كان موقوفا على اثبات هذه الشخصية
واما اثبات هذه الشخصية فهو بديهي لا يحتاج الى النظر وترتيب المقدمات اذا لم تؤخذ هذه الشخصية
بعنوان القضية الكلية فلا يلزم الدور اصلا قوله يلزم نظرية المحمول فيها ايضا هذا قيد للمنفي في قوله
اذا لم يؤخذ وليس بقيد للنفي فيه يعني ان موضوع الشخصية اذا اخذ بعنوان موضوع الكلية لزم
ان يكون اثبات المحمول للموضوع نظريا في الشخصية ايضا اي كما كان اثبات المحمول للموضوع نظريا
في الكلية كما عرفت واما اذا اخذ موضوع الشخصية من ذاته اي لم تؤخذ بعنوان موضوع الكلية كان
اثبات المحمول للموضوع في هذه الشخصية بديهيا لا نظريا حتى يلزم الدور ثم ان عنوان الموضوع
في الكلية المذكوره هو مفهوم موضوعها اعني مفهوم النظر وهو امور معلومة للتأدي الى المجهول مثلا
قوله فاللازم اثبات حكم هذا النظر الى قوله ولا خلل فيه لا حاجة الى ذكر هذا الكلام في دفع الدور لذكر
بداهة الشخصية بل انما ذكره ههنا لدفع توقف الشيء على نفسه وحاصله ان في الشخصية جهتان متغايرتان
احديهما موقوفة على الاخر من غير عكس قوله ولا خلل فيه اي ولا يلزم توقف الشيء على نفسه اعلم ان المراد
بالنظر المخصوص ههنا في ظاهر كلام الشارح والمحشي هو قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وهذا
هو النظر الذي وقع جزء من القضية المذكورة والاولى ان يراد بالنظر المخصوص ههنا ما هو الموصل
القريب الى القضية الكلية المذكورة وذلك الموصل القريب هو المجموع المركب من قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث الى قوله بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائط واما كون هذه المجموع مفيد العلم فهو بديهي
ومع كونه بديهيا لا حاجة لنا في اثبات القضية الكلية النظرية الى ملاحظة كون هذا المجموع مفيدا
للعلم بل يكفينا معرفة ذات هذا المجموع من حيث هي هي مع قطع النظر عن كونه مفيدا للعلم فلم يلزم

الدور

منه

الدور ولا توقف الشيء على نفسه هذا تفصيل الحق في هذا المقام بفيض الملك العلام قوله من غير احتياج
الى الفكر الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب لان ما هو باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب
وجعله تفسيرا لاول التوجه لا يلايم لتقرير الشارح كما ستعرف انشاء الله تعالى هذا كلامه فقوله لا يحتاج
الى مطلق السبب اي لا يحتاج الى سبب هو غير العقل وذلك السبب مثل التجربة والحس ونظر العقل
وغير ذلك وليس المراد انه لا يحتاج الى سبب اصلا فالعقل هو الاوليات قطعا قوله لا يلايم تقرير الشارح
لانه قد فسر الاكتسابي فيما بعد بالمعنى الاعم المتناول الاستدلالي وغيره من البديهيات فلو جعل قوله من
غير احتياج الى الفكر تفسيرا لاول التوجه لزم ان يكون الضروري اعم من اوليات وغيرها فيلزم ان يكون
بين الاكتسابي والضروري عموم من وجه فيلزم التداخل بينهما مع ان المص قد جعلهما امرين متقابلين
هذا خلف قوله فهو ضروري كالعلم الخ الظاهر من عبارة المص وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الا
كتسابي بمعنى الحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال يتوقف على الالتفات المقدور وتصور
الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت في العقل كالتجربيات والحدسيات مهملا
فالاولى ما في بعض الشروح من ان البداهة عدم توسط النظر لاول التوجه والضروري يقابل
الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان هذا كلامه فقوله ان الضروري في مقابلة الاكتسابي الخ فعلى هذا يكون معنى
الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق كما يذكره الشارح فيما بعد قوله يتوقف على الالتفات المقدور
والحق ان الالتفات في المثال المذكور ونحوه غير مقدور وكذلك تصور الطرفين غير مقدور لنا لان معنى
الالتفات الى شيء هو تصور ذلك الشيء بخصوصه والتوجه الى خصوصيته فلو كان هذا التوجه مقدورا حاصلا
بالقدرة والاختيار لكان مسبوقا بالقصد والاختيار فيلزم هناك توجه آخر سابق على هذا التوجه المذكور
لكن اللازم باطل كما لا يخفى نعم كان لنا ميلا مقدورا الى الاشياء المعلومة على الوجه الاجمالي لكن ذلك لا يكفي
في الالتفات الى شيء مخصوص مع ان الكلام فيه قوله فالاولى ما في بعض الشروح من ان البداهة عدم توسط
النظر لاول التوجه وانما عبر عن عدم توسط النظر باول التوجه نظرا الى لفظ البداهة المذكورة في كلام
المص فان البديهي معناه اللغوي ما يتبادر الى الذهن باول التوجه ثم فسر مقصوده بقوله من غير احتياج
الى الفكر لئلا يذهب الوهم الى المعنى الاخص للبداهة ثم ان الحدسيات والتجربيات ونحوها مندرجة في المعنى الاعم المقصود
ههنا وان المقصود بالضروري ههنا هو المعنى الاعم المقابل للاستدلالي فيكون مرادفا للبديهي بالمعنى الاعم

واما الاكتسابي على ما فسره الشارح فهو اعم من الاستدلالي مطلقا ومن الضروري من وجه لكن كونه
مقابلا للضروري او غيره في عبارة المص لتقدير الشارح نعم لو قال المص وما ثبت بالبداهة فهو الضروري
وما ثبت بالاستدلال فهو الاكتسابي بلام الجنس في الضروري والاكتسابي لظهور انحصار الضروري فيما ثبت بالبداهة
وانحصار الاكتسابي فيما ثبت بالاستدلالي فح يفهم ان الاكتسابي في مقابل الضروري كما ان ما ثبت بالبداهة
صار مقابلا لما ثبت بالاستدلال لكن المص ذكرهما بدون لام الجنس فلا يفهم الانحصار فلا يفهم المقابلة
بينهما بل جاز ان يكون بينهما عموم من وجه كما ذكره الشارح قوله ويدفع بما لا يكون تحصيله الخ كلمة ما عبارة
عن العلم الحاصل للخلق بقرينة انه من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن
يرد انه بعضهم ادرج الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف
حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي المقسم له وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك
البعض حمله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها هذا كلامه فقوله كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل
لا يخفى عليك ان المراد بالحاصل ههنا ما كان حاصلا بالفعل او ما يمكن حصوله من الافراد المقدرة فيندرج
في الحاصل افراده المحققة والمقدرة الممكنة دون الممتنعة على ما ذكره في علم الميزان واذا عرفت هذا فقوله تحصيله
باضافته الى الضمير المجرور يتناول تحصيل الافراد المحققة والمقدرة للعلم فيندرج فيه كل علم حاصل في الجملة
تحقيقا او تقديرا فلا حاجة ههنا الى ذكر القرينة الخارجة عن التعريف وهي ما ذكره من قوله بقرينة انه من
اقسام العلم الحادث واما العلم بكنه حقيقة الواجب فان كان ممتنعا لنا كما ذهب اليه الحكماء فلا يرد النقض به
لان النقض انما يرد بالامور الواقعة وعلمه بكنهه ليس بواقع بل ليس بممكن عندهم وان كان العلم بكنه حقيقته
ممكنا كما ذهب اليه المتكلمون وهو الحق وان كان نظريا فقد خرج بقوله بما لا يكون تحصيله مقدورا لانه اذا كان
نظريا كان حصوله مقدورا لنا وان كان ضروريا فقد دخل في قوله بما لا يكون تحصيله مقدورا واياما كان
فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب وقوله لتوقفها على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي قيل عليه الحكم على
غير المعلوم بانه مقدور حكم لا يصح اذ يجوز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور
لنا ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بان يقال الحس كالبصر مثلا كان يغلط كثيرا فيرى الصغير كبيرا والكبير
صغيرا او يرى الواحد اثنين والاثنين واحدا ولا شك ان هذه الاغلاط كان لها اسباب فنعلم بعضها
اجمالا وبعضها تفصيلا على ما ذكر في موضوعه وكذا الحال في الرؤية التي لا غلط فيها اصلا فان لها

اسبابا

اسبابا بعضها مقدورة كتقليب الحدقة وبعضها غير مقدور ككون المرئي جسما كثيفا لا يكون في غاية
الصغر ولا في غاية البعد ولا في غاية القرب ونحو ذلك فمن لاحظ هذه الاسباب اجمالا وتفصيلا حكم حكما اجماليا
بان للرؤية اسبابا غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت وقس على هذا ساير الاحساسات
والله الموفق وقوله وجوابه ان الشارح الخ لعل ما اختاره الشارح يقال ان ما لا دخل للمقدور في
تحصيله فهو ضروري وما له دخل في تحصيله فهو اكتسابي فعلى هذا ينبغي ان لا يكون الاستدلالي و
الاكتسابي متساويين اذ قد بين في شرح المواقف ان ما سوى الاستدلالي من الضروريات يتوقف
على امور غير مقدورة بخلاف الاستدلالي فانا اذا نظرنا الى المقدمات نظرا صحيحا مقدورا لنا خلق
الله العلم عقيب ذلك النظر المقدور بطريق العادة بلا توقف على شيء اخر سوى النظر المقدور لنا
لا يقال العلم الاستدلالي كان يتوقف على مقدمات ضرورية وتصورات ضرورية فلم يكن قدرتنا مستقلة
فيه لانا نقول عدم الاستقلال هناك بواسطة توقف تلك الامور الضرورية على اسباب غير مقدورة فيرجع
عدم الاستقلال الى تحصيل تلك الامور لا الى تحصيل نفس العلم الاستدلالي واما تحصيل نفسه فهو بالحركة
النفسانية المقدورة كما عرفت قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي يشير الى ان الكلام في
العلم التصديقي وانهما قسمان منه هذا كلامه فقوله يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي اي انما قال
في مقابلة الاستدلالي ولم يقل في مقابلة النظري اشارة الى ان الكلام ههنا في العلم التصديقي هو ان الضروري
والاكتسابي هما قسمان من العلم التصديقي والمشهور هو ان الضروري في مقابلة النظري ويفسر بما يحصل
بدون فكر ونظر سواء كان تصورا وتصديقا قوله فظهر انه لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضروري
في مقابلة الاكتسابي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسيم
الشيء قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي هذا وليت شعري
كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد مر ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبي ما مباشرة
الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى الثلثة ثم قسم ما هو سبب خاص اعني نظر العقل الى الضروري والاستدلالي
فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة فيتناقض ولو سلم فيجوز
ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر والمقسم
هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا نعم يرد على التقسيم الثاني مع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج

الى جعل قوله من غير تحكم تغييراً لقوله باول نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر هذا كلامه
فقوله ثم قسمه الى الضروري يعني ان صاحب البداية قسم الحاصل بنظر العقل الى الضروري والاكتسابي فكان
الضروري هو الذي قسيم الاكتسابي قسماً من الاكتسابي فيلزم التناقض لان كون الضروري قسيماً للاكتسابي
يقتضي ان يكون الضروري ليس اكتسابياً وكونه قسماً منه يقتضي انه اكتسابي ففي كونه اكتسابياً وغير اكتسابي
تناقض وثانياً وقوله ثم قسم مطلق الاسباب المباشرة وصاحب البداية قد جعل الضروري ههنا قسماً من
الحاصل بمطلق الاسباب ولم يجعل قسماً من الحاصل بالاسباب المباشرة بالاختيار نعم لو جعله قسماً من الحاصل
بالاسباب المباشرة بالاختيار لزم ان يكون قسيم الشيء قسماً له لكنه لم يجعله كذلك فلم يتحقق التناقض ولك
ان تقول ليت شعري كيف لا يتحقق التناقض ههنا مع ان صاحب البداية قد جعل العلم بان الكل اعظم
من جزئه مثلاً للضروري الحاصل بنظر العقل وقد اعترف المحشي فيما سبق بان هذا المثال يتوقف على الالتفات
المقدور نعم لا نزاع ان الضروري الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري
قسيماً له فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسماً منه فظهر ان تحقق التناقض ليس امراً بعيداً فيحتاج كلام صاحب
البداية الى جواب الشارح حتى يرتفع تحقق التناقض وقوله ولو سلم اي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة
وقوله فيكون نظر العقل اعم من وجه لان هذا التفسير لما قبله اعني فقوله فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام
عموم من وجه ولا يخفى ان القول بان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه غير مقبول عند المحققين
وقوله المقسم هو الحاصل بالاعم اراد بالمقسم ههنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال ان العلم
الحادث نوعان وهذا العلم الحادث هو الحاصل بالسبب الاعم المتناول لجميع اسباب العلم وقوله فلا تناقض
اصلا وذلك لان حاصل كلام صاحب البداية هو ان يقال مثلا ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما
يحصل في العبد من غير اختياره واذا عرفت هذا ظهر لك انه لا تناقض في كلامه اصلا لان الضروري
في كلامه قد جعل قسيماً للاكتسابي ولكن لم يجعل قسماً منه وانما جعل قسماً من الحاصل من نظر العقل ليس
قسماً من الاكتسابي بل هو اعم من وجه فلا يلزم ان يكون قسيم الشيء قسماً منه ولا تناقض اصلا وقوله فيكون
الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات وساير
الضروريات المقدورة كانت مندرجة في مطلق الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدوراً
حاصلاً بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيماً للاكتسابي فيلزم ان يكون قسيم الشيء

قسماً منه

قسماً منه فيحتاج الى جواب الشارح من ان القسيم للاكتسابي هو الضروري بمعنى والقسم منه هو الضروري
بمعنى آخر قوله حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلثة فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق بذلك سبباً
مستقلاً غرض صحيح اورجوه في العقل شمل الحس او التجربة والوجدان هذا كلامه فقوله فيحتاج بالنصب
عطفاً على قوله يرد يعني ان الالهام ليس من اسباب العلم واذا لم يكن من اسباب العلم لم يرد به الاعتراض
على الحصر ولم يقع الاحتياج الى دفعه بانه لما لم يتعلق بعده الخ واعلم ان ما ذكره الشارح فيما بعد من قوله
ثم الظاهر الى قوله فلا شك انه قد يحصل به العلم يدل دلالة صريحة على ان الالهام من الاسباب الا انه لم يكن
سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير لم يعده سبباً مستقلاً فالاولى في توجيه المتن
في الشرح ههنا ان يقال ان الالهام ليس سبباً مستقلاً من اسباب العلم حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب
في الثلثة وانما هو راجع الى العقل واما العلم الحاصل به فهو مندرج في الضروري بالمعنى الاخص المقابل
للاكتسابي ومثاله كالعلم الحاصل في نفس ام موسى عم حين قذفته في التابوت فان هذا العلم قد احدث
الله في نفسها من غير كسبها واختيارها قال بعض الفضلاء انما قال عند اهل الحق احترازاً عما نقل عن بعض
المتصوفة وبعض الروافض من انه سبب مستقل من اسباب العلم قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما
لا وجه له وقيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر صح عند الناس اني عاشق غير ان لم يعرفوا عشقي
لمن وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام لخلاف المقصود هذا كلامه فقوله انه خلاف الظا
لان اطلاق الصحة هو ما يقابل معنى الفساد وهو ليس بمراد ههنا لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بفساد
الشيء ايضاً وقوله وفيه استدراك اي لو سلم ان الصحة ههنا بمعنى الثبوت لكن ذكر الثبوت مستدرك اذ يكفي
ان يقال ليس من اسباب المعرفة بالشيء وقوله وايهام لخلاف المقصود اذ المقصود ههنا كما يتناول الثبوت
يتناول النفي ايضاً قال بعض الافاضل المراد من صحة الشيء ثبوته وتقرره وتحققه على وجه المطابق للوا قع
نفياً كان او اثباتاً قوله فكانه اراد بالعلم ما لا يشملها كلمة كان ههنا غير مرضية فتأمل هذا كلامه يعني
ان كلمة كان ههنا غير واقعة موقعها فانها تدل على عدم جزم الشارح بان المص اراد بالعلم ما لا يشملها
لكن عدم جزمه بذلك باطل لان العلم عند اهل الحق هو صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض وان المختار
عند اهل الكلام هو ان الظن والاعتقاد الجازم للمقلد لا يسمى علماً هذا وقد مر ان العلم صفة يتجلى بها
المذكور وان هذا المعنى يتناول غير اليقينيات ايضاً وذكر في شرح المواقف ان العلم اي الادراك

[illegible]

مطلقاً يتناول الظنيات ايضاً ان خلا عن الحكم فتصور والا فتصديق وذكر في موضع آخر اراد
بالعلم مطلق التصديق ليتناول الادراك الخطي لانه من علماء الكلام ايضاً اذا عرفت ما اوردناه
ههنا ظهر لك ان كلمة كان ههنا كانت حرفية **قوله** مما يعلم به الصانع اشارة الى وجه التسمية و
ولعل هذا مبني على ان العالم مأخوذ من العلم بمعنى العلامة قال الجوهري في الصحاح والعلم الاثر يستدل به
على الطريق وقد كما هو المشهور اى ليس كونه من التعريف هو المشهور قوله والا يلزم الاستدراك
لان قوله ما سوى الله تعالى من الموجودات يكون تعريفاً جامعاً ومانعاً فلا حاجة الى ذكر قوله مما يعلم به الصانع
فان التعريف قد تم بما قبله وانت خبير بان بعض اجزاء التعريف لا يلزم ان يكون للاحتراز وانما يذكر
لفائدة اخرى كما في تعريف الحيوان بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فان المتحرك بالارادة جزء من
التعريف انه لا يكون للاحتراز فكذا قوله مما يعلم ايضاً جاز ان يكون جزءاً من التعريف ذكر لبيان وجه
التسمية لا للاحتراز عن شيء ههنا والحق ان هذا القيد لا بد منه في التعريف فان الحيوان مثلاً لا يسمى
بالعالم بمجرد كونه ما سوى الله تعالى بل به مع اعتبار كونه مما يعلم به الصانع **قوله** يقال عالم الاجسام اشارة
الى ان المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم للقدر المشترك
بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لانه اسم للكل والا لما صح جمعه **هذا كلامه** فقوله وعلى كلها اى يطلق
على كل الاجناس كما يطلق على كل واحد منها فاذا اطلق على كلها يكون الالف واللام للاستغراق فقول المص
بجميع اجزائه اى بجميع افراده الداخلة فيه محدث وجاز ان يكون الالف واللام فيه للعهد بناء على ان
جنس ما سوى الله من الموجودات فرد من افراد العالم وهذا الفرد المعهود هو المراد من لفظ العالم
ههنا ونظيره مفهوم الكلي فانه معنى واحد صادق على جميع على جميع الكليات ومع ذلك كان صادقاً
على نفسه لانه كلي واحد من الكليات فقول المص بجميع اجزائه اى هذا الجنس المعهود الذي هو فرد من افراد
نفسه بجميع اجزائه الداخلة فيه محدث وقوله لانه اسم للكل لا يقال جاز ان يكون اسماً لكل بالاشتراك اللفظي
لانا نقول الاصل عدم الاشتراك اللفظي فلا يصار اليه الا بالضرورة ولا ضرورة ههنا **قال ش** لانها ليست
غير الذات اذ لا يقال في العرف العام ان صفات الشيء غيره حتى لو قال رجل والله ليس في هذه الدار شيء غير
زيد فانه لا يحنث اذا لم يكن فيها شيء غيره من الانسان والمتاع وان كان له صفات كثيرة كسواده وبياضه
او طوله او قصره الى غير ذلك وقوله بمواد ها اى بهيولاتها وقوله صورها اى صورها الجسمية والنوعية

والشخصية

صورة جسمية

والشخصية فانهم كانوا يقولون ان في كل جسم معين صورة نوعية وصورة شخصية وكلها قديمة
في الافلاك **قوله** لكن بالنوع المشهور ان الصورة النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث
نوع النار مثلاً لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة في امزجة المواليد القديمة بالنوع
فكان الشارح مال الى هذا واراد النوع الاضافي **هذا كلامه** فقوله قديمة بالجنس يعني ان المتيقن
عندهم هو كونها قديمة بالجنس واما كونها قديمة بالنوع فغير متيقن عندهم لانهم كانوا جوزوا حدوث
النار مثلاً بسبب حركة فلك القمر حتى تحدث الحرارة في الهواء المجاور لفلك القمر ثم ينقلب الهواء ناراً
فعلى هذا كانت الصورة النارية حادثة بالنوع ولكنها قديمة بالجنس لان الصورة العنصرية جنس
واحد قديم عندهم وقوله ولكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات يعني انهم كانوا يدعون التيقن في
بقاء الصور العناصر الاربعة في امزجة الحيوانات والنباتات والمعادن وان كل واحد من تلك
الصورة الاربعة قديمة بالنوع في امزجة المواليد الثلاثة وقوله فكان الشارح مال الى هذا
اى الى كون صور العناصر باقية في امزجة المواليد الثلاثة القديمة فلهذا قال انها قديمة بالنوع ولم يقل
بالجنس قوله واراد النوع الاضافي فيتناول النوع في الجنس بناء على ان الجنس نوع اضافي بالنسبة
الى ما هو الاعم منه فقوله ولكن بالنوع اى لكن بالجنس الذي هو النوع الاضافي ويمكن ان نقول
ان الشارح اراد بالصور ههنا الصورة الجسمية لا النوعية فقوله وصورها اى صورها الجسمية لكن بالنوع
فانهم اتفقوا على ان الصورة الجسمية النوعية قديمة بالنوع واما هيولى العناصر فهي قديمة بالشخص
عندهم **قال ش** لكن بمعنى الاحتياج الى الغير وهم كانوا يسمون ذلك حدوثاً ذاتياً وقوله لا بمعنى سبق العدم
عليه اى على وجوده سبقاً زمانياً وكانوا يسمونه حدوثاً زمانياً وقوله بقرينة جعله من اقسام العالم اى
انما فسرنا كلمة ما بالممكن بسبب هذه القرينة فالاعيان لا تتناول الواجب تعالى **قوله** ومعنى قيامه بذاته
اى قيام العين او الممكن قيده بالاضافة احترازاً عن قيامه تعالى بذاته ولا يخفى ان هذا التعريف يصدق
على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين **هذا كلامه** فقوله احترازاً عن قيامه تعالى
بذاته ومعنى قيام الواجب تعالى بذاته هو استغناؤه بذاته عما سواه في تقومه وقوله كالسرير يعني ان
السرير مثلاً يصدق عليه انه متحيز بنفسه وان تحيزه غير تابع لتحيز شيء آخر مع ان السرير مركب من
الجوهر والعرض وقوله والمشهور ان السرير ليس بعين وذلك لان المركب مما هو عين ومما ليس بعين

يقل

٧ اى يقال انه يرجع الكلام على المشهور واراد بالنوع النوع الاضافي ١٢

لايكون عينا هذا وللمتكلمين ان يقول ان السرير مثلا عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة تأليفا مخصوصا
بحيث تعرض عليها هيئة مخصوصة وهي صورة السرير ولا شك ان هذه الجواهر اعيان قائمة بذواتها
وان هذا التأليف المخصوص ليس جزءا منها وانما هو شرط لعروض الوحدة عليها فصار مجموعها
سريرا واحدا قائما بذاته مؤلفا من تلك الجواهر المخصوصة تأليفا موجبا لوحدته حتى يعرض له اعراض
مخصوصة كالهيئة الصورية للسرير وكالالوان والاشكال العارضة له فلا نقض بالسرير كما زعمه
واما المجموع المركب من الجوهر والعرض فهو ليس بواحد حقيقي والكلام فيما هو واحد حقيقي فلا يرد
النقض به ايضا على ان القول بان هذا المجموع متحيز بنفسه ممنوع اذ هو تابع في تحيزه لتحيز شيء آخر
وذلك الشيء الآخر هو الجوهر الذي وقع جزءا من هذا المجموع فلا اشكال اصلا قوله هو وجوده في الموضع
اي ليس امرا آخر بل عين وجوده في الموضع وقيامه به ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم
وامكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كما في شرح المواقف هذا
كلامه فقوله اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم هذا اشارة الى ما هو المشهور من هيئة الشيء
البسيطة متقدمة على هيئة المركبة وكذلك امكان هيئة البسيطة متقدمة على امكان هيئة المركبة فكيف
يتحد الهيئتان وقد اجيب عنه بحمل كلام الشارح على التسامح لعدم التمايز بين الوجودين في الاشارة
الحسية ذكره في شرح المواقف ومعنى وجوده في الموضوع هو ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في
الموضوع بحيث لا يتميزان في الاشارة الحسية كاللون مع الملون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فان الاشارة اليهما ليست واحدة لان كل واحد منهما ينفك
عن الآخر بالانتقال من مكان الى مكان فحينئذ ينفك في الاشارة ايضا قال ش معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه
عن محل يقومه فان قيل ان الصورة جوهر عندهم مع كونه حالة في الهيولى وتمتنع انتقالها عنها قلنا
نعم لكن الهيولى لا تقوم الصورة اذ الهيولى ليست علة للصورة في وجودها وانما هي علة لها في تشكلها
والاحتياج في التشكل ليس احتياجا ذاتيا فلا يرد النقض بالصورة على ما قالوا قال بعض الفضلاء
الظاهر ان قيام الشيء بشيء آخر مقابل لقيام الشيء بذاته فينبغي ان يفسر بافتقار الشيء الى محل يقومه فلا
يجتمع القيامان في مادة واحدة واما على ما ذكره الشارح من قوله ومعنى قيام الشيء بآخر اختصاصه به الخ فلا
مقابلة بين المعنيين لجواز ان يكون الشيء قائما بذاته اي مستغنيا عن محل يقومه وقائما بغيره ايضا

يعني

يعني اختصاص الناعت بالمنعوت كالصورة بذاتها وبالهيولى ايضا بالمعنى المذكور قوله اي الطول والعرض
والعمق يعني البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا هذا كلامه يعني ان الطول هو الامتداد المفروض اولا
والعرض هو الامتداد المفروض ثانيا والعمق هو الامتداد المفروض ثالثا وقيل الطول هو اطول الا
متدادين والعرض اقصر من اقصرهما والعمق هو الامتداد الثالث المقاطع لكل واحد منهما على زوايا قائمة
قوله ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة رد بان التقاطع يتحقق باربعة بان يتألف اثنان بالجنب
احدهما ثالث يقوم عليه رابع هذا كلامه وهو مأخوذ من شرح المواقف فلنسم الجزء الاول ا والجزء الثاني ب
والجزء الثالث ج والجزء الرابع د ولنفرض ا في موضع ثم ب بجنب ا ثم ج بجنب ب ثم د فوق ب فههنا ثلاثة ابعاد
متقاطعة على زوايا قائمة البعد الاول مجموع اب والبعد الثاني مجموع جب والبعد الثالث مجموع دب
فكل مركب من جزئين والجزء الثاني وهو ب جزء مشترك بين الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة
قوله راجعا الى الاصطلاح وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف هذا كلامه
ذكر في شرح المواقف والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة
او على المنقسم في الجهات الثلاث انتهى كلامه فقوله وان كان راجعا الى اللفظ الخ يعني ان مراد الشارح
ههنا هو ان النزاع المذكور ليس نزاعا لفظيا راجعا الى مجرد الاصطلاح بل نزاع لفظي راجع الى اللغة
والحق ان النزاع بيننا وبين المعتزلة نزاع لفظي كما نقلناه آنفا من شرح المواقف واما النزاع فيما
بين المعتزلة في اقل ما يتركب منه الجسم هل هو ثمانية او ستة او اربعة او ثلاثة بعد اتفاقهم في ان معنى
الجسم هو المؤلف المنقسم في الجهات الثلاثة فذلك نزاع معنوي في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه
هل يكفي فيه التركيب من ثلاثة اجزاء ام لا قال الشارح والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة ذكر في
الصحاح الجسم الجسد وقد جسم الشيء اي عظم والاجسم الاضخم قوله ولا فرض اي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض
كل شيء هذا كلامه اعلم ان القسمة الوهمية انما يكون متعلقة بشيء ذي وضع له صورة في الخيال وله امتداد ما
في الخيال ايضا بحيث يحكم الوهم بامتياز طرف عن طرف آخر من ذلك الشيء واما القسمة العقلية فقد يكون
متعلقة بشيء متصور بوجه جزئي له طرفان في نفس الامر وقد يكون متعلقة بشيء متصور بوجه كلي بحيث
يحكم العقل بامتياز طرف عن طرف آخر لذلك الشيء حكما مطابقا للواقع واما ما لا امتداد له اصلا فلا يمكن
للعقل ولا للوهم ان يفرض فيه شيئا من غير شيء فرضا مطابقا للواقع واما الفرض الغير المطابق للواقع

فلا عبرة فيه **قوله** عن ورود المنع وان امكن دفعه بان المقصود حصر ما ثبت وجوده لا يقال احتمال جزء
لا يدل الدليل على حدوثه ينافي غرض المص وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضاً وجود جوهر مركب
من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوث المعلومة
وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات مما لم يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر
الناس قائل بها فلهذا لم يلتفت اليه **هذا كلامه** فقوله وان امكن دفعه الخ وحق المقام هو ان يقال ان المص
قال كالجوهر ولم يقل هو الجوهر لانه لو قال وهو الجوهر لفهم منه حصر ما لا يتركب في الجوهر الفرد فورد على هذا الحصر
المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر في الجوهر الفرد وان امكن دفع هذا المنع بان المقصود حصر ما ثبت وجوده وقوله
احتمال جزء هو مبتدأ وقوله لا يدل الدليل في محل الجر على انه صفة جزء وقوله ينافي غرض المص خبر المبتدا وههنا
بحث وهو انه ليس في العالم جزء لا يدل الدليل على حدوثه وذلك لان ذلك الجزء لو وجد فلا يخلوا عن الحركة و
السكون وكل واحد من الحركة والسكون حادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وسيجي هذا الدليل في الشرح
ان شاء الله تعالى فان قيل ليس المراد من الجزء الجوهر الفرد حتى يرد ما ذكرتم بل المراد من الجزء ههنا الجوهر المجرد
لانه جزء من العالم مع ان الدليل لا يدل على حدوث الجوهر المجرد قلنا فعلى هذا يلزم استدراك قوله لا يقال
مع جوابه الخ وذلك لان السؤال المذكور بقوله لا يقال مع جوابه الخ مذكور في الشرح في قوله وههنا ابحاث
الاول الخ فلا حاجة الى اعادته ههنا وقوله ولم يلتفت اليه اي الى ما هو المركب من المجردات وانما التفت
الى ذكر العقول والنفوس المجردة **قال ش** لو وضع كرة حقيقية وهي جسم يمكن ان يفرض في وسطه نقطة
بحيث يكون الخطوط الخارجية منها الى جميع جوانبها على السواء **قوله** خط مستقيم اي بالفعل لان اللازم هذا وان كان
مطلقاً الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية **هذا كلامه** فقوله لان اللازم هذا يعني ان اللازم من تماس الجزئين مع
الكرة للسطح الحقيقي هو وجود الخط المستقيم في الكرة فلم يكن ما فرضناه كرة حقيقية كرة حقيقية هذا خلف
وقوله ينافي الكرة الحقيقية اي على مذهب الحكماء فان الموجود بالفعل في الكرة الحقيقية على مذهب الحكماء
هو السطح الواحد المحيط بها دون الخط المستدير واما على مذهب المتكلمين فالخط المستدير بالفعل لا ينافي
الكرة الحقيقية **قوله** وذلك انما يتصور في المتناهي يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر
مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته تعالى **هذا كلامه** واجيب عن هذا الاعتراض
بان قولنا ان كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور في المتناهي لا يكون الا في الموجودات المتحققة فلا نقض

بمراتب

بمراتب الاعداد اصلا ولا بتعلقات علمه تعالى وقدرته ايضاً وفيه نظر فان تعلقات علمه تعالى وان لم يكن
موجودات محققة في الخارج لكنها امور اعتبارية محققة في نفس الامر يتصف بها علمه تعالى في نفس الامر
ولا شك ان جميع التعلقات العلمية اكثر من تعلقات قدرته تعالى بحسب العموم والخصوص وايضا لا شك
ان جميع مراتب الاعداد المعتبرة مع العشرة اقل من الجملة التي اعتبرت بدون العشرة من ذلك الجميع هذا
ولك ان تقول في توجيه كلام الشارح ههنا ان كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور ظهوره في المتناهي واما في
غير المتناهي فلا يظهر فيه القلة والكثرة فان الخردلة مثلا اذا كانت غير متناهية الاجزاء كان عظمها
ومقدارها غير متناهية ايضاً فح لا يظهر الفرق بينها وبين الجبل بحسب الظاهر لان كل واحد منهما يكون
غير متناهي المقدار ح لكن الفرق بين الخردلة والجبل باعتبار المقدار في الصغر والعظم ظاهر مكشوف
قوله الثاني حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية
فح كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فيحصل جميع الافتراقات
الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقاً واحدا مفترقا واحدًا وان لم يمكن افتراقه يثبت المدعى وعلى هذا
التقدير لا يرد اعتراض الشارح **هذا كلامه** فقوله فح كل مفترق واحد جزء لا يتجزى سلمنا انه لا يتجزى في
الخارج لكن لا نم انه لا يتجزى في الوهم ومراد الشارح بقوله الافتراق ممكن لا الى نهاية هو ان الافتراق
الوهمي ممكن لا الى نهاية وليس مراده ان الافتراق الخارجي بالفعل ممكن لا الى نهاية اذ لا يقول به عاقل
وقوله ولم يكن ما فرضناه مفترقاً واحدا مفترقا واحدا سلمنا ان ما فرضناه مفترقا واحدا لم يكن مفترقاً
واحدًا ح لكن بطلانه ممنوع اذ المفروض هو ان كل جسم قابل للانقسامات بالفعل الى غير النهاية فيكون
كل مفترقاً من الجسم قابلاً للانقسامات بالفعل الى غير النهاية فلم يوجد هناك مفترق واحد اصلا نعم
يوجد المفترق الواحد في فرضك لكنه غير مطابق للواقع ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل فاما من وراء
المنع ههنا وقوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح قلنا بل يرد كما عرفت آنفا **قوله** على
ثبوت النقطة فان قلت النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكرة فلا نقطة قلت تلك القضية
مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز **هذا كلامه** فقوله ولا خط بالفعل
في الكرة فان الكرة تحيط بها سطح واحد كروي ليس فيه خط بالفعل ولا نقطة ايضاً وقوله تلك القضية
مهملة يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة لا قضية كلية فلم لا يجوز ان يقع في الكرة الحقيقية

نقط موجودة في نفس الامر حصل بها التماس بين الكرة المذكورة وبين السطح الحقيقي فان قيل تمامها
بها لجوهرها ضروري فلا يصح انكاره قلنا الضرورة ممنوعة بل المسلم هو ان احدهما ماس للآخر بشئ
غير منقسم واما ان هذا الشئ جوهر فهو ممنوع وقه فان زاوية احد سطحي الجسم المخروطي نقطة اسطحان
محيطان احدهما في جانب رأسه والآخر في جانب قاعدته ثم ان السطح الذي محيط به في جانب رأسه ينتهي
الى نقط موجودة بالفعل كالنقط الموجودة في جانب رأس الابرة مثلا فان السطح المحيط بجانب
رأس الابرة ينتهي الى تلك النقطة عندهم وقه وكذا المركز يعني ان مركز العالم ونحوه من المراكز وغيرها
كلها امور موجودة عندهم والحق ان امثال ذلك كلها امور موهومة لا محققة في الخارج لكن كما تترتب
عليه احكام صحيحة في نفس الامر نزلت منزلة الموجودات في نفس الامر قوله الشريف رح في شرح المواقف
ان امثال هذه الامور وان لم يكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا
لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كالانياب الاغوال
والانسان ذي الرأسين بل ينكشف بهذه الامور احكام الافلاك والارض وما فيهما من دقايق
الحكم وعجايب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا خلقت هذا باطلا انتهى كلامه
فان قلت اذا كانت النقطة امرا وهميا لم يتصور ان يكون بها التماس بين الكرة الحقيقية لانه
والسطح الحقيقي لان تماس الموجود للموجود لا يكون الا بالموجود قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكون الامر
الوهمي شرطا لتماس الموجود للموجود كما ان الامر العدمي قد يكون شرطا للامور الوجودية على ما هو
المشهور قال ش لان حلولها في المحل ليس حلول السرياني فيل اذا كان الحال بكليته حاصلا في المحل بكليته
ايضا يسمى حلوله فيه حلول السرياني كحلول الاغناء في الخط وقه وانما العظم والصغر باعتبار المقدار
القايم به هذا اشارة الى منع المقدمة القائلة بان العظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها الا يرى ان
ان الجسم المعين يزداد مقداره حال التخلل من غير انضمام شئ آخر اليه من خارج وينقص مقداره حال
التكاثف من غير انفصال شئ منه اصلا قه ونفي حشر الاجساد لانه لا آخرة فينافيه استمرار الاولى
هذا كلامه يعني ان الحشر انما يكون في الدار الآخرة فينافيه استمرار الدار الدنيا وبقاؤها ابدا وذلك لان
الهيولى قديمة عندهم اذ لو كانت حادثة لاحتاجت الى هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق بمادة
عندهم واذا كانت قديمة فهي باقية ابدا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما هو المشهور واذا كانت

الهيولى باقية ابدا لا يتصور فيها الحشر ثم ان الهيولى لا ينفك عن الصورة على ما قالوا فان كانت الصورة
ايضا قديمة لم يتصور فيها الحشر وهو ظاهر وان كانت حادثة جاز فناؤها لكن لا يجوز اعادتها لان اعادة المعدوم
بعينه لا يجوز عندهم وفي اثبات الجزء خلاص عن هذه الظلمة المذكورة اذ الحشر هو جمع للاجزاء المتفرقة
وهذا ممكن بلا شبهة لا يقال الاشكال مثلها مثلها من العناصر الاربعة فيجوز عندهم ان يحشر الاجساد بان يجمع
العناصر الاربعة كما قلنا نحن في جميع الجواهر الفردة لانا نقول الصورة الانسانية في زيد مثلا جزء من
جسمه عندهم وكذا الصورة الشخصية جزء منه عندهم لكن لا يمكن اعادتها عندهم وان لم يلزم اعادة
المعدوم بعينه وانها غير جايزة كما عرفت قه المبني عليها نفي دوام حركة السموات ادلة دوامها المذكورة
في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على اصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل مبني عليه هذا كلامه فعله
ادلة دوامها مبتداء وقه غير مبنية خبره وقه مبني عليه انما يبتني الدليل على اصل الهندسي والانظام يعلل
مسئلة دوامها بدر قه ادلة دوامها لان توقف مسئلة دوامها حركة السموات على اصل الهندسي يبتني
على توقف دليله عليه ايضا فكان ذكرا حدهما كافيا ههنا وذكر بعض الفضلاء ان قه من اصول هندسية
سهوا او تحريف وقع موقع قه من اصول الفلسفة وذلك لان دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام
كلاهما مبنيان على اصول الفلسفة كما هو المشهور لا على اصول هندسي كما زعم هذا ولو قلت ان قه
المبني عليها بالجر صفة لقوله ظلمات الفلاسفة لكان توجيها صحيحا بحسب المعنى وان كان خلاف الظ لكن قد
يترك الظ لتصحيح المعنى فان قلت لما كانت ادلة اثبات الجزء كلها ضعيفة لم يثبت الجزء فلم يحصل النجاة قلنا
بل يحصل النجاة بابطال ادلة النفي ابطالا قطعيا على ان القول بالاجسام الصغار كما قاله ذيمقراطيس يكفي
لنا في النجاة عن ظلماتهم قال ش فان ذلك انما هو في بعض الاعراض كالاين وساير الاعراض النسبية عند من متن
قال وجودها وهي المتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل فان هذه الاعراض امور
موجودة عند الحكماء يتوقف تعقلها على تعقل المحل بخلاف الكم والكيف اذ لا يتوقف تعقلها على تعقل المحل كما قالوا
قه قيل هو من تمام التعريف وقيل لا لما لخروجها بكليتها اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن حادث واما الا انها
عرض فلا يصح اخراجها هذا كلامه فقوله اذ هي عبارة عن الممكن الخ والحق ان صفات الله تعالى امور ممكنة
في نفس الامر وان قوله وكل ممكن حادث معناه ان كل ممكن سوى الله تعالى فهو حادث والصواب ان يقال اذ
هي عبارة عما سوى الله بقرينة ان الكلام ههنا في بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الخ فعلى هذا ينبغي

ان يكون قطعه و يحدث في الاجسام والجواهر قضية مهملة لا كلية لخروج علمه تعالى عنه قال ش كالالوان قال بعض
القدماء لا وجود للالوان اصلا بل كلها متخيلة كما في الشيخ فانه اجزاء جدية صغار شفافة خالطها الهواء
ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياض مع انه لا بياض هناك ومن اعترف بوجود الالوان قال بعضهم
ان السواد والبياض هما الاصل وباقي الالوان يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى وقال بعضهم الاصل
فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة فهذه خمسة الوان بسيطة و يحصل البواقي بالتركيب
من هذه الخمسة هذا ماخوذ من شرح المواقف قوله والاكوان الخ الكون هو الحصول في الحيز وانواعه اربعة
اربعة كما ذكره الشارح لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثاني ان كان
مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والاول وهو ما ان يعتبر اما
لحصوله في الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الحيز جوهر
ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع قوله والعفوصة والقبض والفرق بينهما ان العفص يقبض
ظاهر اللسان وباطنه والقابض يقبض ظاهره فقط فعلى هذا يكون الفرق بينهما بالشدة والضعف قوله
والتفاهة قيل هي طعم مثل طعم اللحم والخبز وفي شرح المواقف ويقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام
البسيطة ويسمى هذه تفاهة حقيقية قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان الخ ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة
باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأى الشارح او
مذهب بعض منهم هذا كلامه لا نزاع ان الاعراض المحسوسة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عندنا لانه تعالى
قادر على ان يخلق في الجوهر الفرد لكن ذلك لا ينافي ما ذكره الشارح من ان الظاهر بحسب الاستقراء ان ما عدا
الاكوان لا يعرض الا الاجسام ويؤيده ما ذكره في شرح المواقف من انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض
المحسوسة فانها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب للواجب الذاتي قوله واما الاعراض فبعضها الخ ولك ان
تستدل بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص للاشعري هذا كلامه فقوله ولك ان يستدل
اي ولك ان تقول ان الشارح قد استدل في هذا الدرس بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض حيث قال و
هي غير باقية يعني ان مطلق الاعراض غير باقية فهي حادثة قوله لكنه مسلك خاص للاشعري يعني ان
عدم بقاء مطلق الاعراض مذهب خاص للاشعري حتى صار مردودا بين الجمهور فليس ان يستدل به
قوله يكون حادثا بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة واعترض عليه لجواز ان يكون

تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انه لا يجب الا بالذات لا بالزمان فيجوز حادثة الوجود
زماناً والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله هذا كلامه وصاحب هذا الاعتراض هو السيد قدس سره على ما ذكر
في شرح المواقف فان قلت اذا كان وجود المقصود بالقصد الكامل ازليا لم ينفك وجوده عن ذات هذا
القاصد هذا الكلام فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا فان كل واحد من القصد والمقصود لا ينفك عن ذات
القاصد اصلا قلنا ممنوع وانما يكون موجبا اذا لم يصح له ترك القصد لكن يصح له وانما ترك القصد فلا يلزم
ان يكون موجبا اذ الموجب لا يصح له ترك فعله اصلا قوله والمستند الى الموجب القديم قديم اي مستمر ان
قلت لجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجيء
نعم يرد ان يقال لجوز ان يشترط القديم المستند الى القديم بامر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث
زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديم هذا كلامه فقوله ان يستمر وا... لان الكلام في ان القديم
يمتنع العدم فاذا كان الشيء قديما يلزم ان يستمر وجوده ابدا قوله نعم يرد ان يقال الخ فيه نظر لانا ننقل الكلام
الى سبب زوال ذلك الشرط العدمي او الى شرط زواله فاما ان يكون ذلك السبب او الشرط عدميا او وجوديا
فان كان عدميا ننقل الكلام الى سبب زواله او شرط زواله وان كان وجوديا ننقل الكلام الى سبب وجوده
او شرط وجوده وهلم جرا فيلزم التسلسل في الاسباب او الشروط البتة فان قلت يمكن اختيار الشق الاول
ح يلزم التسلسل في العدمات والتسلسل في العدمات ليس بمحال قلت هذا التسلسل وان كان في العدمات
لكنه ح يكون بالفعل تسلسلا مطابقا لما في نفس الامر من العدمات وهذا ايضا محال على ان زوال عدم
الشيء انما هو بحصول وجوده فالتسلسل في زوال العدمات يستلزم التسلسل في حصول الوجودات وهذا
تسلسل محال بلا نزاع قوله فان كان مسبوقا الخ لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة
والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث هذا كلامه فقوله والا فسكون اي فان لم يكن الكون في الحيز مسبوقا
بكون آخر في حيز آخر فسكون فح كان للسكون قسمان احدهما هو الكون المسبوق بكون آخر في حيز اول والثاني
هو الكون في الحيز في آن الحدوث اي هو حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه لكن المشهور هو انهم
كانوا يعتبرون في السكون الثبث والمسبوقية بكون آخر في حيز اول قال بعض الهذيل الجوهر في اول
زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن قوله ولم يرد سؤال آن الحدوث المراد بسؤال آن الحدوث هو
قول الشارح فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر الى آخره قوله الحركة كونان الخ يرد عليه ان ما حدث

فى مكان وانتقل الى آخر فى الآن الثالث لزم ان يكون كونه فى الآن الثانى جزءا من الحركة والسكون معا فلا
يتمايزان بالذات والحق ان الحركة كون اول فى مكان ثان والسكون كون ثان فى مكان اول وهذا ظاهر
عند تجدد الاكوان بحسب الآنات والقول ببقائها ففيه ايضا اشكال هذا كلامه فقوله يرد عليه الخ اى لا يرد
عليه هذا الاعتراض فان مراد الشارح هو توجيه قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان
فى آنين فى مكان واحد وليس المراد من هذين التعريفين ظاهرهما حتى يرد هذا الاعتراض الذى ذكرتم
بل المراد منهما هو ما ذكرناه من ان السكون هو الكون المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه والحركة هو
الكون المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه والحركة هو الكون المسبوق بكون آخر فى حيز آخر وقوله فلا
يتمايزان بالذات قلنا لا محذور فى ذلك فان البيتين مثلا قد يشتركان فى جدار واحد مشترك بينهما مع
ان كل واحد من البيتين ممتاز عن الآخر مع اشتراكهما فى ذلك الجدار وقوله عند تجدد الاكوان ذهب الاشعرى
ومن تابعه من محققى الاشاعرة الى ان الاكوان وساير الاعراض امور متجددة فى كل آن والمعتزلة قد
اتفقوا على ان السكون كون باق غير متجدد واختلفوا فى الحركة هل باقية ام لا ثم انه لا اشكال على قول الاشعرى
ومن تابعه فان الاكوان متجدد عندهم واما القول ببقائها ففيه اشكال اذ ليس عندهم اكوان متجددة
فلا يتصور هناك كون مسبوق ثان او ثالث اللهم الا ان يفرض تتالى الاكوان المتجددة فرضا بناء على تتالى الآنات
المتجددة بالفعل عندهم قوله فهو جايز الزوال ان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد اى يكون
سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافى العدم مطلقا وبه يتم المقصود هذا كلامه
فقوله جوازه يستلزم سبق العدم هذا ممنوع فان جواز الزوال لا يستلزم سبق العدم بل يستلزم امكان
سبق العدم وقوله لان القدم ينافى العدم قضية مسلمة لكن لا يتم به المقصود فان قدم الشئ لا ينافى امكان
عدمه بل ينافى وقوع عدمه فجاز ان يكون وجود السكون امرا ازليا مع كونه جايز الزوال نظرا الى ذاته
واما ما ذكره الشارح من قوله لان كل جسم فهو قابل للحركة ففيه تام ايضا فانه ان اراد ان كل جسم فهو
قابل للحركة بالفعل وانها حاصلة فيه بالفعل فممنوع اذ يجوز ان يستند سكونه الى فاعل قديم بحيث لا يقبل
الحركة بالفعل اصلا وان اراد به ان كل جسم قابل للحركة بمعنى انه يمكن له الحركة امكانا ذاتيا فلا يفيد فان ما يجوز
عدمه نظرا الى ذاته جاز ان يستند الى فاعل قديم بحيث لا يمتنع قدمه اصلا فح لا يتم المقصود الذى هو اثبات
حدوث السكون هذا ويمكن ان يقال قوله وكل سكون فهو جايز الزوال اى هو ممكن الزوال بحيث

لا يبقى

لا يبقى فيه امتناع ما اصلا وهذا الامكان هو المسمى بالامكان الوقوعى على ما هو المشهور وقوله
وكل جسم قابل للحركة بالضرورة اى كل ما نشاهده من الاجسام فهو قابل للحركة بالفعل وهذا معلوم
لنا بالضرورة بطريق المشاهدة لان ما نشاهده من الاجسام اى الكواكب والبحار والارض وما عليها
من المواليد الثلثة وكل واحد منها قابل للحركة بالفعل فان الكواكب والبحار ظاهر واما الارض وما
عليها فكذلك فانا نرى فى اطراف الارض زلازل عظيمة بحيث لم يبق فيها طرف ساكن اذا عرفت
هذا فما ذكره المص من قوله والعالم بجميع اجزائه محدث معناه ان ما نشاهده من العالم فهو بجميع
اجزائه محدث وهذا القدر يكفينا فى اثبات الصانع تعالى اذ يصح ان يقال مثلا هذا العالم المشاهد لنا
لا يخلو عن الحركة والسكون الذى هو جايز الزوال بالفعل وكل واحد منهما حادث كما ترى فلا بد له من صانع
واجب الوجود فتامل قوله لا دليل على انحصار الاعيان والاستدلال بان المجرد يشاركه البارى تع
فى التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشئ اذ الاشتراك فى العوارض سيما السلبية لا
يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمى كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب هذا كلامه
فقوله والاستدلال مبتدا خبره ليس بشئ وقوله سيما السلبية اى لا سيما العوارض السلبية فان الاشتراك
فيها لا يستلزم التركيب يعنى ان الاشتراك ههنا فى امر عارض سلبى وهو ان لا يكون متحيزا ولا حالا
فى المتحيز والاشتراك فى هذا الامر السلبى لا يوجب التركيب فى ذاته تع لانه تع ممتاز بذاته عن ساير
الذوات والاشتراك فى الامور العرضية لا ينافى وجوب الذاتى فلا اشكال اصلا وقوله فلا يلزم
التركيب فيه بحث اذ لا يلزم من عدم التركيب عدم الاحتياج الى ذلك التعين العدمى والبارى تع
منزه عن الاحتياج مطلقا فلو امتاز بتعين عدمى يلزم احتياجه تع عن ذلك علوا كبيرا وذلك
لان التعين هو ما به يمتنع الماهية عن وقوع الشركة فيها وهو اما ان يكون وجوديا كما ذهب اليه
الحكماء واما ان يكون عدميا كما ذهب اليه المتكلمون واياما كان فكل هوية من تلك الماهية يحتاج الى
تعين مخصوص ممتاز عن اغيارها لكن هذا كان ممتنعا فى حقه تع قوله لان ادلة وجود المجردات غير
تامة كما ان ادلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفا ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز ان
يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة واجيب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم
لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور

الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه هذا كلامه فقوله فلا دليل عليه يجب نفيه انما انه لا دليل
عليه فذلك يثبت بنقل ادلة وجود الجدران وبيان فسادها مع عدم وجدان دليل سواها واما
ان ما لا دليل عليه يجب نفيه فلانه لو لم يجب نفيه انتفت الضروريات لجواز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة
لا نراها فانا اذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فنجوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانه من قبيل ما لا
دليل على وجوده لكن القول بجواز ذلك سفسطة وقوله وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم
الا يرى ان وجود العالم ملزوم لوجود الصانع لكن لو لم يوجد العالم اصلا لم يدل ذلك على عدم الصانع
قطعا قوله على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع لم لا يجوز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد
وقوله وعندك لا يفيد اى عدم الدليل عندك لا يدل على عدم ذلك الشيء الذى لا دليل عليه عندك فان عدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود وقوله معلوم بالبداهة لا بانه لا دليل عليه وذلك لانه لو توقف العلم بعدم
الجبال الشاهقة بحضرتنا على المقدمة القائلة بان ما لا دليل عليه يجب نفيه لزم ان يكون العلم بعدم الجبل
نظريا لا ضروريا هذا خلف قوله حدوث الاعراض اى حدوث ساير الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث
الآخر مدلول هذا كلامه فقوله وحدوث البعض دليل هو حدوث الحركة والسكون وحدوث الآخر مدلول
هو حدوث ساير الاعراض كالاشكال والمقادير والالوان والاضواء وغيرها فان قيل فعلى هذا ما ذكرتم
يلزم استدراك قول الشارح اما الاعراض الى قوله واما الاعيان اذ يكفي ان يقال ان الاعيان لا تخلو
عن الحوادث فهو حادث الى تمام الدليل فلا حاجة الى قوله واما الاعراض الخ قلنا انما ذكره اشارة
الى دليل اخص من الدليل الثاني الذي ذكره بقوله واما الاعيان الخ وحاصل هذا الدليل الاخص
هو ان بعض الاعراض حادث ويعلم حدوثها اما بالمشاهدة واما بالدليل فلا بد لها من صانع قديم
والا يلزم التسلسل في الحوادث قوله فلا يتصور قدم المطلق يرد عليه ان المطلق كما يوجد في
ضمن كل جزئي له بداية فاخذ من تلك الحيثية حكما وكذلك يوجد في ضمن الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ
ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق في المتقابلات بحسب الحيثيات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان
لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي والاصوب ان يجاب بمنع ان الجزئيات بناء على برهان التطبيق
هذا كلامه فقوله فيأخذ ايضا حكمها اى فيأخذ المطلق حكم الجزئيات التي لا بداية لها كما يأخذ حكم كل جزئي
له بداية اى حكم الجزئيات فهو ان لا يكون لها بداية واما حكم كل جزئي فهو ان يكون له بداية فالمطلق ههنا

يتصف

يتصف بكل واحد من الحكمين المتقابلين معا بالاعتبارين المتمايزين معا ولا استحالة في ذلك
ومعنى قولهم ان الجزئيات لا بداية لها هو ان الزمان الماضي كان بحيث لا يخلو جزء من
تلك الجزئيات التي لا تتناهى واما ان يكون مجموعها موجودا بالفعل في زمان من الازمنة فذلك
محال بالاتفاق بين المتكلمين والحكماء وقوله لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي
فان قيل ان جميع ما وجد من نعيم الجنان كان متناهيا نعم ما سيوجد غير متناه لكن الكلام فيما دخل
تحت الوجود وكل ما دخل تحت الوجود فهو متناه بالفعل واما جميع ما وجد من جزئيات الحركات
فقد كان غير متناه بالفعل فكيف يرد النقض بنعيم الجنان قلنا ما ذكرتم من الفرق بالتناهي بالفعل
وعدم التناهي بالفعل فرق صحيح لكن ذلك الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ المقصود به ان
مطلق نعيم الجنان كما يأخذه حكم جزئي له نهاية باعتبار فنائه وانقطاع بقائه كذلك يأخذ حكم الجزئيات
التي لا نهاية لها باعتبار عدم انقطاعها اصلا في زمان من الازمنة الآتية فيلزم ان يتصف المطلق
بالحكمين المتنافيين معا في ابكم جوابا وقوله والاصوب ان يجاب الخ ويمكن ان يحمل كلام الشارح
على هذا الاصوب فيقال لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزء فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل
جزئي من الجزئيات المطلق والا يلزم اجراء برهان التطبيق ح فعلى هذا التقدير لا يرد على كلامه
اشكال اصلا فافهم قوله يشغله الجسم خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم
او الجوهر هذا كلامه فقوله لان الكلام في الاجسام ان السؤال وقع ههنا في الاجسام حيث قال لزم عدم
تناهي الاجسام الخ وقوله والا فهو ما يشغله الجسم الخ اى وان لم يكن الكلام في الاجسام فلا وجه لتخصيص
الجسم بالذكر اذ الحيز عام يتناول ما يشغله الجسم او الجوهر الفرد وايضا انما خص الجسم بالذكر اذ لا خلاف
في وجوده بخلاف الجوهر الفرد كما عرفت قال ش ضرورة امتناع ترجيح احد الطرفين الممكن من مرجح
والاولى ان يقول ضرورة امتناع ترجيح وجود الحادث على عدمه من غير مرجح لان هذا المذكور هو اختاره
اهل السنة في التنبيه على المقدمة القائلة بان كل محدث لا بد له من محدث وهذه المقدمة بديهية عندهم وفي
ما ذكره الشارح سلوك الى طريق الامكان دون الحدوث في بيان تلك المقدمة وهو ما اختاره اكثر مشايخ
المعتزلة وهم كانوا يدعون ان تلك المقدمة نظرية فيقولون ان كل محدث ممكن وممكن لا بد له من
محدث مرجح وجوده على عدمه ينتج ان كل محدث لا بد له من محدث قوله لو كان جائز الوجود لكان

من جملة العالم ان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما تجوز وجوده وليسا من جملة العالم
قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز المباين لكن يرد عليه ان يقال يجوز
ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصح محدثا لذلك العالم ومبداء له وحمل
المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعد كلام الشارح هذا كلامه فقوله وكلامنا في الجائز المباين هذا
اشارة الى جواب آخر اى كلامنا في الجائز الذي لم يكن مقارنا لذاته تع وقايما به فلا يرد السؤال بالجائز
المقارن اذ الكلام في الجائز المباين وقس لكن يرد عليه ان يقال الخ قد اجاب الشارح عن هذا الا
عتراض بقوله مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدء له يعنى ان المحدث للعالم لو كان جائز
الوجود لكان من قبيل ما يصح علما على وجود مبدء له لانه كان ممكنا فيحتاج الى مبدء آخر وهلم جرا فيلزم
التسلسل في الامور الممكنة نعم لم يلزم التسلسل في الامور الحادثة فلذا اعترض السيد الشريف قدس سره في شرح
المواقف على طريق المتكلمين هو طريق الاستدلال بالحدوث حيث قال ان ما ذكرتم تطويل ورجوع بالآخرة
الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به وقس وحمل المحدث على المحدث بالذات الخ اشارة الى جواب دخل
مقدر وهو ان يقال ان المحدث لو كان جايز الوجود لم يصلح ان يكون محدثا لذلك العالم لان المراد
بالمحدث ههنا هو المحدث بالذات لا يكون محتاجا الى الغير وحاصل الجواب هو ان حمل المحدث بالذات مما
لا يساعد كلام الشارح لان المراد بالمحدث في كلامه ما هو اعم من المحدث بالذات وغيره فلذا قال
لو كان جايز الوجود مع ان جايز الوجود لا يكون محدثا بالذات لاحتياجه الى مبدئه قوله ما يصلح علما
اى علامة ودليلا على وجود مبدء له والشئ لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ له ومدلولا اذ لا يكون ح
من العالم فيلزم التناقض هذا كلامه فقوله اذ لا يكون ح من العالم يعنى ذلك الشئ على تقدير كونه مبدأ
للعالم لا يكون من العالم اذ لو كان ح من العالم يلزم التناقض وهو ان يكون من العالم وان لا يكون من
العالم هذا خلف فعلى هذا التوجيه يكون قس مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما الخ اشارة الى دليل
دال على عدم كونه جائز الوجود وقد عرفت انه اشارة الى جواب سؤال مقدر اورده المولى المحشي آنفا
بقوله لكن يرد ان يقال الخ فتامل قس وقريب من هذا ما يقال الاول طريقة الحدوث والثاني طريقة
الامكان ووجه القرب ظاهر هذا كلامه والطريقة الثانية اولى من طريقة الاولى لان في الطريقة الاولى
تطويلا ورجوعا بالآخرة الى اعتبار الثانية على ما نقلناه من شرح المواقف آنفا قس من غير افتقار

الى ابطال

الى ابطال التسلسل ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار
الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام وفي قس ابطال التسلسل دون بطلانه اشارة
الى ما قلنا هذا كلامه فقوله فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله يعنى ان التمسك
باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى ابطاله وان لم يكن ذلك التمسك افتقارا الى بطلان
التسلسل فلا يرد ان يقال ان الاشارة الى دليل بطلان التسلسل ليس افتقارا اليه بل الافتقار
اليه هو ان يؤخذ بطلانه مقدمة للدليل الدال على وجود الصانع تع ولم يؤخذ ومعنى قس فالتمسك
باحد ادلة بطلان التسلسل سبب باعث على التمسك بذلك الدليل فلهذا جعل التمسك عين الافتقار
تسامحا فكانه عينه وهو مع هذا اى ان ذلك الدليل موصلا الى اثبات صانع تع من غير افتقار
الى ان تجعل بطلان التسلسل مقدمة من مقدمات الدليل اثبات الصانع ويمكن ان تقرر الدليل
المذكور في الشرح تقريرا لا يفتقر الى التمسك باحد ادلة ابطال التسلسل اصلا فيقال ان مبدأ الممكنات
باسرها بحيث لا يخرج عنها ممكن اصلا سواء كان متسلسلا الى غير النهاية او لم يكن فلا بد وان يكون
واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ الممكنات باسرها اذ لو كان مبدأ
للممكنات باسرها يلزم ان يكون ان يكون مبدأ لنفسه هذا خلف فتعين ان يكون مبدأ الممكنات
باسرها هو الواجب وهو المط فظهر ان هذا الدليل يتم من غير افتقار الى ابطال التسلسل فليتامل
والله الموفق قس وليس كذلك لا يخفى عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة
واما الانقطاع فبضم مقدمات اخر وهي ان يقال ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك
البعض طرف للسلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرضناه خارجا فظهر ان امر
الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتو
قفين ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة للبعض فينقطع التوقف
عنده فلا دور هذا كلامه فقوله والا يلزم كون الواجب معلولا الخ يعنى ان ذلك البعض الذي كان معلولا
للخارج عن السلسلة لو لم يكن طرفا للسلسلة يلزم محالان احدهما كون الواجب معلولا فان السلسلة
المنتهية اليه لم ينقطع عنده بعد والثاني كون ما فرضناه خارجا غير خارج فانا فرضنا علة السلسلة
خارجة وقد لزم دخولها ههنا كما ترى ولقائل ان لا يسلم لزوم المحالين المذكورين بل اللازم هو

محال آخر غيرهما على ما ذكر في شرح المواقف وذلك المحال هو توارد العلتين المستقلتين على معلول
واحد بالشخص فان ذلك البعض الذي واحد بالشخص قد فرض ان يكون معلولا للخارج الذهني
هو الواجب تع كما عرفت وقد كان معلولا ايضا لما قبله من احاد السلسلة اذ المفروض
انه لم يكن طرفا للسلسلة بل كان وسطا لها فيكون معلولا لما قبله كما كان معلولا للواجب تع فيلزم
التوارد قطعا هذا خلف قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس وقد اشار اليه الشارح بالفاء في قوله
فينقطع السلسلة قال محشي ولا بعض الخ ههنا اعتراض مشهور وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون ما قبل المعلول
الاخير الى غير النهاية علة لمجموع السلسلة يعني ان العلة هي السلسلة الصغرى التي هي ما قبل المعلول الاخير
الى غير النهاية والمعلول هو السلسلة الكبرى المأخوذة مع اعتبار المعلول الاخير فيكون المعلول ازيد من
العلة بواحد فقط والعلة انقص من المعلول بواحد فقط وذلك الواحد هو المعلول الآخر فان قيل ماذا
علة ما قبل المعلول الاخير قلنا علته ما قبل معلوله الاخير الذي هو الجزء الاخير منه فيكون علة ما قبل المعلول
الاخير انقص منه بواحد ومن السلسلة الكبرى انقص باثنين هما المعلول الاخير وما قبله وهكذا علة ما
قبل المعلول الاخير وهلم جرا الى غير النهاية فعلى هذا لو كان الجزء علة للسلسلة الى غير النهاية لم يلزم كون شيء
علة لنفسه ولا لعلله بل كل سلسلة صغرى علة لما هو ازيد منها بواحد فقط وهكذا الى غير النهاية فالتعويل
في ابطال التسلسل انما هو على برهان التطبيق قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق البرهان السابق
تبطل التسلسل في جانب العلل فقط وهي لا يكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانبي العلل والمعلولات
المجتمعة او المتعاقبة وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان ايضا لانها مترتبة
بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد تحدث جملة منها في زمان واخرى
اقل او اكثر في اخرى وقد تحدث احاد منها في ازمنة مرتبة فلا تطبيق بمجرد ترتب اجزاء الزمان وجوابه
ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة
اي في زمان اخرى
اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية لتناهي الابدان الحادثة التي هي شرط حدوث النفس هذا كلامه
قوله وهي لا يكون الا مجتمعة وانما كانت مجتمعة لان العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة في زمان وجود
المعلول اذ لو لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان لم يوجد العلة في ذلك الزمان بل وجدت قبله
جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجود المعلول لوجود

العلة

العلة فلا علية بينهما هذا خلف قوله المفارقة المفارق هو الذي ليس بجسم ولا جسماني فلا يمكن مشار
اليه بالاشارة الحسية ثم ان النفوس الناطقة لو كانت جسمانية يلزم ان لا يسعها الامكنة التي كانت
للعالم الجسماني لان النفوس الناطقة غير متناهية العدد عندهم فلا بد لها من امكنة غير متناهية والا
امكنة للعالم الجسماني متناهية وراء العالم امكنة عندهم مع ان الابعاد الغير المتناهية محال ايضا ولو
كانت النفوس الناطقة مفارقة فلا استحالة في عدم تناهيها عندهم اذ لا تحتاج الى امكان قوله
اذ كل جملة مبدأ قوله متناهية بجبره قال بعض الافاضل ويمكن اجراء برهان التطبيق في النفوس الناطقة
وان لم يعتبر هناك ترتب زماني او غيره اصلا فانا نعتبر جميع النفوس الناطقة جملتين احديهما بدون
نفس زيد مثلا والآخر مع نفس زيد ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء كل شخص واحد من الجملة الزائدة
شخص واحد من الجملة الناقصة كانت الجملة مساوية للجملة الزائدة في عدد الاشخاص وهذا خلف فتامل فان
هذا التطبيق يقبله العقل السليم فاستمع من السميع العليم قوله فيما دخل تحت الوجود اي في الجملة ولو متعاقبة
فيجري مثل الحركات الفلكية هذا كلامه ولا يخفى عليك ان برهان التطبيق لا يجري في الحركات الفلكية على اصل
الحكماء فان الحركة بمعنى التوسط عندهم وهي الحالة البسيطة المستمرة الباقية وهي شخص واحد لا تعدد
فيه اصلا فلا يجري في الحركة بمعنى التوسط برهان التطبيق واما الحركة بمعنى القطع فهو امور موهومة لا وجود
لها في نفس الامر ولم يدخل تحت الوجود اصلا فلا يجري فيه ايضا برهان التطبيق قطعا واما على اصل المتكلمين
فالتطبيق جاز في الحركة الفلكية فانها اكوان متعاقبة في الوجود في الازمنة الماضية فلنا ان تفرضها جملتين
احديهما هي مجموع الاكوان المترتبة من هذا اليوم الى غير النهاية والاخرى من امس الى غير النهاية ثم نطبق
الجملتين فان كان بازاء كل كون واحد من الجملة الاولى كون واحد من الجملة الثانية كانت الجملة الثانية التي
هي الناقصة مساوية للجملة الاولى التي هي الزائدة في عدد الاكوان هذا خلف واما باقي هذا البرهان فيعلم
مما ذكره الشارح في قوله وان لم يكن فقد وجد في الاولى الى قوله يكون متناهيا بالضرورة قوله فانه ينقطع
بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في
حد ما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا خير ايضا لان كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى
حد النهاية يكون متناهيا دائما ونظيره نعيم الجنان هذا ولكن يشكل بالنسبة الى علم الله تع الشامل فان
مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة

كذلك تأمل هذا كلامه فقد يشكل بالنسبة الى علمه الشامل الخ واما الجواب عن هذا الاشكال بان علمه واحد
والكثرة في تعلقاته وهي امور اعتبارية لا وجود لها في نفس الامر والتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع على
ما هو المشهور فمدفوع بان تعلقات علمه وان لم يكن داخلة تحت الوجود لكنها كانت داخلة تحت نفس
الامر فيجرى فيها برهان التطبيق فيظهر فيها امتناع التسلسل كما يجرى برهان التطبيق فيما دخل تحت الوجود
فيظهر فيه امتناع التسلسل هذا ويمكن ان يمنع كون التعلقات العلمية غير متناهية فيقال لا يجوز ان يكون
لعلمه بالمعلومات الغير المتناهية تعلق واحد فقط او كانت له تعلقات متناهية فقط فحينئذ لا يرد الاشكال اصلاً
قوله فان الاولى اكثر من الثانية لان القدرة خاصة بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنع ايضاً هذا كلامه
وهو مبني على ما هو المختار عند المتكلمين من ان المعدومات متمايزة في انفسها فلذا قالوا ان معلومات الله اكثر
من مقدوراته قوله وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد وتوضيحه ان التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهناً
وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدراً متناهياً وما يقال انها غير متناهية معناها
عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية هذا كلامه فقوله فرع
الوجود هذا ممنوع فان اهل السنة قد صرحوا بان القابلية لو لم يكن لازمة لذاته تعالى بل كانت عارضة له لا
حاجت الى قابلة اخرى فيلزم التسلسل في القابليات الغير المتناهية هذا خلف ولا شك ان القابلية ليست من
الامور الموجودة بل من الامور الاعتبارية فلم يكن التناهي وعدمه فرع الوجود فتامل قوله لو وجدت
باسرها لكانت غير متناهية يعني ان مراتب الاعداد او المعلومات او المقدورات لو وجدت باسرها بالفعل لكانت
غير متناهية بالفعل لكنها لم توجد باسرها بالفعل والا يلزم اجراء برهان التطبيق بل كان ما وجد منها بالفعل
فهو لا يكون الا متناهياً بالفعل دائماً كما في نعيم الجنان قوله يعني ان صانع العالم الخ اشارة الى دفع توهم
الاستدراك بناءً على ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحداً وحاصل الدفع ان المراد الوحدة
في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه ات في قوله قل هو الله احد فتامل هذا كلامه
فقوله اشارة الى دفع توهم الاستدراك لا يخفى عليك ان توهم الاستدراك جار في الصفات الاتية له تعالى فانه
لما ذكر ان المحدث للعالم هو الله تعالى ظهر انه الواحد القديم الحي القادر السميع العليم الى غير ذلك من الصفات
الكمالية له تعالى فلا حاجة الى ذكر هذه الصفات بعد ذكر هذا الاسم العلمي له تعالى لان هذه الصفات كانت مشهورة
في ضمن هذا الاسم والجواب انه تامل هو ان هذه الصفات صفات مادحة له جيء بها للمدح كما في قوله بسم الله

الرحمن

٥٠

الرحمن الرحيم وانما ذكرت هذه الصفات مادحة مع ان اشارة الى معظم مقاصد علم الكلام وقوله هذا التوهم
الخ لا يخفى عليك ان ايراد امثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة لا ينبغي لاهل العلم فالاولى ان يقال في
تقرير السؤال لما ذكر هذا الاسم العلمي له تعالى ظهر انه احدي الذي يكون له في وجوب الوجود لان جميع صفاته تعالى كانت
مشهورة في ضمن هذا الاسم فيكون الاحد مستدركاً ويقال في الجواب ان امثال ذلك كان من قبيل
التصريح بما علم ضمناً ولعل وجهه في الكلام المجيد هو تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين في
شركهم قوله لو امكن الهان اي صانعان قادران على الكمال فلا يرد احتمال ان يكون احد الواجبين
صانعاً قادراً والآخر بخلافه فقوله في تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على
ذات واحدة محل تامل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال
التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب بالذات واجباً لكن يرد على هذا ان الواجب
موجب في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة والايجاب غيره مشكل وههنا بحث من الاول النقض
بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجب ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى
الذات والارادة وانه محال او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة هذا
الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناءً على الامتناع بالغير ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام
المعلول مع وجود العلة التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الشيء مثل الجبل عدمه والآخر وجوده
انا فرضنا التعلقين معاً وهو لا يكون في صورة النقض ولا يتم الحل ايضاً اذ يكون كل من التعلقين
بالممكن الصرف قوله بخلافه وهو ان يكون الواجب الآخر موجباً بالذات او يكون بحيث ليس
من شأنه الايجاد لا ايجاباً ولا اختياراً وهذا هو المراد بالتعطل ههنا وقوله محل تامل وجه تامل
هو ان معنى الواجب اعم من الاله الصانع القادر والدليل الدال على نفي تعدد الخاص لا يدل على
تعدد العام وقوله قد يكون الموجب واجباً وكذا لا يكون المتعطل واجباً اذ المتعطل يكون
كالجمادات التي لا اثر لها اصلاً فيكون انقص من الحيوانات التي لها افعال اختيارية وكذا الموجب
يكون كالجمادات بالنسبة الى موجباته مثل النار في احراق الحطب وطبخ المرق والخبز وتخفيف الثياب
ونحو ذلك نعم ان كونه تعالى موجباً بالنسبة الى جميع ما سواه من المخلوقات لا يدل على كماله من جميع
الجهات بخلاف كونه قادراً مختاراً فان هذا يدل على علمه بجميع المخلوقات على التفصيل وقصده اليها

اى يجعله محالا

لانتفاء الاجمالي على اصل الدليل

فخرنت والايجاب لايدل على علم الموجب اصلا فضلاً عن علمه تفصيلاً وقه لكن يرد على هذا الخ
اى يرد الاعتراض على القول بكون الايجاب نقصاناً بان الواجب تعالى موجب فى صفاته فيلزم ان يكون
ناقصاً لان الايجاب نقصان كما عرفت به آنفاً وقه والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها
مشكل هذا ما ذكره السيد الشريف حيث قال ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان
مشكل جداً ولكن نقول وبالله التوفيق ان الاصح انما قالوا بايجاب الله تعالى فى صفاته لانها كمالات
له ولا شك ان ما يكون كمالات له ينبغى ان يكون مقتضى ذاته من غير احتياج الى غيره اصلا و
الا يلزم النقصان فى ذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً ولا شك ايضاً ان كون ذاته تعالى مقتضية لكمالاته من
غير احتياج الى غيره هو عين الكمال المتباعد عن شائبة النقصان وانما قالوا بالاختيار فى ايجاده
للعالم ليس من كمال ذاته حتى يكون وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته تعالى على السواء فلا يلزم من وجوده
كمال له تعالى ولا من عدمه نقصان اصلا فينبغى ان يكون مختاراً فى ايجاد العالم لا موجباً والا يلزم ان
يكون كالجمادات الموجبة لافعاله الايجابية وهذا محال فى شانه تعالى كما عرفت آنفاً وقه الاول النقض
هذا النقض غير موجه ههنا فان اصل الدليل كان مبنياً على تعلق الارادتين وهذا كان مبنياً على
تعلق الارادة والايجاد ولا شك ان ارادة البارى تعالى لا يمكن ان يعارض ايجابه اصلا بل الايجاب متعين
لازم للذات لا يمكن انفكاكه عنها فلا وجه لايراد النقض بامثال ذلك فانه بمنزلة ان يقال مثلا لو فرض
تعلق ارادته بسلب ما اوجبه ذاته من وجوده فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه
مح اذ يلزم اجتماع النقيض ومع ذلك يلزم سلب وجوده من ذاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً او لا يحصل
احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة ويقرب من هذا ان يقال لو فرض تعلق ارادته
ببقاء الجسم ممتداً فى الجهات الثلاث وتعلق ارادته ايضاً فناء تحيز ذلك الجسم مع بقائه فاما ان يحصل
المرادان معا فيلزم خلو الجسم من التحيز ممتداً فى الجهات الثلاث او لا يحصل احدهما فيلزم العجز وقس
على هذا نظايره وهى كثيرة وقه ان نفرض التعلقين معا لا حاجة الى ان نفرض حدوث التعلقين
معاً فى اصل الدليل بل يكفى اجتماعهما فى زمان واحد فانه جاز ان نفرض التمانع بينهما بان يريد احدهما
حركة زيد اليوم واستمرت الارادة الى الغد ويريد الآخر سكونه فى الغد فاما ان يحصل المرادان معاً
الى آخر الدليل ولا شك ان مثل هذا الفرض المذكور فى صورة النقض ايضاً بان يكون اقتضاء

الذات

الذات ازلياً باقياً الى زمان تعلق الارادة باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته فلو فرض تعلق
ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته الى آخر الدليل فيرد النقض الذى اورده على ان تعلق
الارادة الكاملة جاز ان يكون ازلياً على ما ذكره الآمدى فح جاز ان يفرض مقتضى الذات والارادة
معا فى الازل فيبطل قه وهو لا يمكن فى صورة النقض اذ يمكن لنا ايضاً ان نفرض التعلقين معاً فى صورة
النقض بناء على جواز ازلية التعلقين وقه اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف ليس فى هذا
الجواب فايدة تكون ازيد مما ذكره الشارح رح بقوله لان كل منهما امر ممكن فى نفسه والاولى ان يقال
فى جواب المنع الذى عبر عنه بالحل ان عدم قدرة احد الالهين فى صورة التمانع كان بسبب كون
الآخر اقوى منه وكونه اضعف من الآخر وذلك لان كل واحد من الضدين امر ممكن فى نفسه ولا شك
ان كون احدهما اضعف من الآخر هو العجز المنافى للالوهية **قه** اذ لا تضاد بين الارادتين
اى لا تدافع بين تعلقهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى لان الضدين
يجوز ان يحصلا فى محلين فلا حاجة الى نفيه وايضاً المانع من الاجتماع فى محل لا ينحصر فى التضاد فلا كفاية
فى نفيه **هذا كلامه** فقوله اى لا تدافع بين تعلقهما هذا التفسير اشارة الى ان فى كلام الشارح رح تسامحاً
بوجهين احدهما ذكر الخاص وارادة العام اذ المراد بالتضاد التدافع اى التنافى والثانى تقدير المضاف
الذى هو لفظ التعلقين وهو المضاف الى الارادتين وانما قدر المضاف ههنا لان الدليل مبنى على تعلق
الارادتين لا على نفس الارادتين وقه فلا حاجة الى نفيه اى لا فايدة فى نفى التضاد لان وجود الضدين
فى محلين لا يمتنع فكان نفى تضاد الارادتين عبثاً محضاً وقه فلا كفاية فى نفيه لان نفى التضاد نفى
الخاص ونفى التنافى مطلق نفى العام ولا شك ان نفى الخاص لا يستلزم نفى العام فلا يغنى نفى التضاد عن نفى
التنافى مطلق مع ان المطلوب ههنا نفى التنافى فى مطلق **قال الش** فيلزم عجز احدهما هذا عام يتناول عجزهما
وعجز احدهما دون الآخر **قه** امارة الحدوث والامكان اى دليلهما اذ يلزم الاحتياج ونقص يستحيل
عليه تعالى بالاجماع القطعى فان قلت عدم حصول المرادان كان عجزاً يلزم ان يقول المعتزلة بعجز
الله تعالى بقولهم بان طاعة الفاسق مرادة ولا تحصل قلت العجز تخلف المراد عن المشية القطعية يسمونها
مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز بالتخلف عنها مثل
ان يقول لعبده كما اريد منك كذا ولا اجبرك **هذا كلامه** فقوله اى دليلهما يعنى ان المراد بالامارة المذكورة

[illegible]

هو معنى الدليل دون معنى المشهور بها وهو الدليل الذي يفيد الظن لان برهان التوحيد هو ما يفيد
اليقين ثم ان كون العجز دليل الامكان يقينى وكونه دليل الحدوث غير يقينى لجواز ان يكون العاجز
ممكنا قديما بسبب علة موجبة قديمة فلهذا ذكر الشارح الامكان بعد ذكر الحدوث فقال وهو امارة الحدوث
والامكان حتى يظهر كون الدليل يقينيا وقوله بالتخلى عنها اى عن مشية القهر والالجاء وقوله ولا اجبره
من الاجبار بمعنى الاكراه **قال ش** يجوز ان يتفقا فدفعه بقوله لا يمكن بينهما تمانع لان جواز اتفاقهما لا ينافى
امكان التمانع بينهما وقوله او ان يكون الممانعة غير ممكنة قد دفعه بقوله لان كل منهما فى نفسه ممكن وقوله
حجة اقناعية اى مع قطع النظر عن كونها خبر الرسول والا فخبر الرسول المتواتر لا يكون الا حجة قطعية
وقوله وامكان التمانع لا يستلزم الاعدام تعدد الصانع فما ذكره الشارح من قوله لم يكن احدهما صانعا ان
اراد به انه لم يكن وحد منهما صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب
عليه عدم وجود المصنوع فلم يصح قوله فلم يوجد مصنوع اصلا **قوله** وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع
لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبنى على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمعنى قوله على
انه الخ يمكن ان لا يبتنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على تقدير آخر فنذكر فاقول
فى شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتقديره ان يقال لو تعدد الآله لم يتكون السماء والارض
لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان شان الآله كمال القدرة
واما الثانى فلامتناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجح بلا مرجح ويرد عليه ان الترديد
اما على تقدير التمانع الفرضى فح يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على
الاطلاق فح يكون اختيار الاول وكمال القدرة فى نفسها لا ينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة محاكمة
الاخرى مدخل فى افعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة آخر
او يفوض بارادته تكون الامور الى الآخر ولا استحالة فيه والتحقيق فى هذا المقام انه ان حمل الآية الكريمة على نفى
تعدد الصانع مطلقا فهى حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث
قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ح ان الملازمة قطعية اذ التوارد
باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما
صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة

بحيث

بحيث يكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقول لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود
والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء
فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال **هذا كلامه** فقوله لان فى
وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير قلنا امكان وقوع ذلك التقدير يكفى لنا ههنا فحاصل كلام شرح
المقاصد هو ان يقال لو تعدد الآله لم يمكن وجود السماء والارض اذ ح يمكن لكل واحد من الالهين ان
يقصد ايجاد السماء والارض واذا كان ذلك القصد ممكنا لكل واحد منهما فلنفرض وقوع ذلك القصد مع
السماء والارض على سبيل الاستقلال بحيث لا يكون للآله الآخر مدخل فى ايجاد كل واحد منهما معا فاما ان
يكون تكون السماء والارض بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل الى آخر الدليل فعلى هذا
التقدير يتم برهان التوحيد سالما عن المنعين الواردين على الاول والثالث وقوله كما فى افعال العباد عند
الاستاذ قال ابو اسحق الاسفراينى ان فعل العبد بمجموع القدرتين قدرة الحق وقدرة العبد هذا لا ينافى
ان يكون قدرة الحق كاملة مستقلة فى نفسها وقوله بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر هذا غير مقبول
فى الصانع القادر فتأمل وقوله اذ ليس المراد التمكن فيهما اى ليس المراد تمكن فيهما آلهة اذ الآله منزه عن التمكن
مطلقا فيكون المراد لو كان المؤثر فيهما آلهة وقوله عند عدم كون احدهما صانعا كون احدهما صانعا
مبنى على امكان التمانع على ما عرفت وقوله كلا هذا على تقدير ان لا يكون كل واحد منهما صانعا فلم يوجد
ح شئ من هذا المحسوس وقوله او بعضا هذا على تقدير ان لا يكون احدهما صانعا فقط فلم يوجد ح بعض هذا
المحسوس لانعدام علة ذلك البعض وقوله ويمكن ان يوجه الملازمة الخ هذا على تقدير برهان التوحيد بحيث
يندفع ما اورده الشارح من قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع الى قوله ان اريد بالامكان وهذا التقدير
هو حاصل ما ذكره الشارح فى شرح المقاصد كما عرفت آنفا **قوله** ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان
ولو اريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة لتم الامر لكنه بعيد **هذا كلامه** فقوله لتم الامر
اى لتم هذا الدليل المشار اليه بالآية الكريمة وذلك لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا ويقينا ونقل
عنه انه قال وتقدير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على
وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود العلة التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد
بهما وكل منهما او باحدهما لكن حمل النص فى الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه وقوله لامتناع

ان يوجد بهما متعلق بنقيضه فامكن ان لا يوجد المصنوع بهذا ويمكن ان يقدر التدليل المذكور بقوله لا يقال
هكذا لو فرضنا صانعان لامكن ان لا يوجد مصنوع اصلا فلم يوجد مصنوع اصلا اما بطلان اللازم
وهو عدم وجود مصنوع فظاهر لمشاهدة المصنوعات واما بيان الملازمة فقد كان معلوما مما سبق
فلا حاجة الى الاعادة فعلى هذا التقدير يندفع المنوع التي اوردها الشارح بقوله لانا نقول الخ قوله
فلا يفيد الا الدلالة الخ فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين مقدرين لكن يعلل الثاني بالاول بحسب
الماضي والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني هذا كلامه
فقوله فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الخ فيلزم ان يكون المفهوم من الآية الكريمة ان انتفاء تعدد الالهة فيما
مضى معلوم للسامع وان انتفاء الفساد فيما مضى معلوم له ايضا وان المقصود هو تعليل الانتفاء الثاني
بالانتفاء الاول كما في قولك لو جئتني لاكرمتك فان عدم المجيء في هذا المثال وعدم الاكرام الماضيين كانا
معلومين للسامع وغرض المتكلم فيه هو تعليل عدم الاكرام بعدم المجيء وقوله والمقصود بيان تحقق الانتفاء
الاول الخ والحال ان المقصود من الاستدلال ههنا بيان تحقق عدم تعدد الصانع في جميع الازمنة بدليل
تحقق عدم الفساد ولكن المفهوم من الآية الكريمة غير هذا المقصود كما عرفت آنفا فلا يصح ان يقال الآية الكريمة
اشارة الى برهان التمانع قوله من غير دلالة على تعيين زمان ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي لتم المقصود
ايضا لان الحادث لا يكون الا هذا كلامه وذلك لان المعنى لو تعدد فيهما الهة في الزمان الماضي لفسدتا في الزمان
الماضي لكنهما لم يفسدا في الزمان الماضي فلم يتعدد الالهة في الزمان الماضي فلا يتعدد ايضا في الزمان
المستقبل والا لجاز ان يحدث في الزمان المستقبل الخ لكن اللازم باطل لان الحادث لا يكون الها قوله
لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهوم من قدماء المتكلمين يريدون بالترادف الخ وقال
في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على
حدة هذا كلامه فقوله قدماء المتكلمين يريدون الخ يعني ان ما وقع في كلام بعضهم مستقيم اذ ليس مراد هذا
البعض من الترادف ما هو المشهور وهو الاتحاد في المفهوم بل اراد به ما هو الاعم من ذلك حتى يتناول
التساوي في الصدق وان لم يكن هناك الاتحاد في المفهوم اصلا وانت خبير بان مراد الشارح هو ان
البعض لما رأى ان الواجب والقديم بلا زمان لا ينفك احدهما عن الآخر فهم هذا البعض انهما مترادفان
بمعنى انهما متحدان في المفهوم كالليث والاسد مثلا فرد الشارح القول بالترادف بمعنى الاتحاد في المفهوم

سوآء اطلق

سوآء اطلق الترادف على معنى آخر او لم تطلق لا يقال ليس في الدنيا احد يقول بالترادف بين الواجب
والقديم بمعنى الاتحاد في المفهوم لانا نقول ولعل الشارح وجد ذلك لاحد وعدم وجدانك لا يدل على عدم
الوجود في نفس الامر قوله ولقد صرح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يرد على ظاهره
ان كل صفة محتاجة الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها وسيجيء تاويله هذا كلامه وذلك التاويل
هو ان يقال ان واجب الوجود لذاته اي لذات الواجب هو الله تعالى وصفاته وهذا لا ينافي ان يكون الصفات
في انفسها ممكنة وان كانت واجبة لذات الواجب تعالى واعلم ان حاصل كلام الشارح ههنا هو ان يقال
لا شك في عدم الترادف بين الواجب والقديم وانما الكلام في التساوي بينهما بحسب الصدق فذهب
بعضهم الى ان القديم اعم من الواجب بصدق القديم على بعض الممكنات وهي صفات الواجب تعالى وذهب
بعض آخر كالامام حميد الدين الى انهما متساويان حتى قالوا ان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته وان
كل ما هو قديم فهو واجب لذاته قوله اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده الخ هذا يدل على ان وجوب
الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء وهو جهالة بينة وان قالوا كلامنا في القديم بالذات والصفات
ليس كذلك لم يصح حكمهم بوجود الصفات هذا كلامه فقوله وكلامنا في القديم بالذات الخ يعني انهم
قالوا اردنا بالقديم ما هو قديم بالذات والصفات ليس مما هو قديم بالذات توجه عليهم ان يقال لم يصح
حكمهم بان الصفات واجب بالذات فان ما لا يكون قديما بالذات لا يكون واجبا بالذات وهذا ويمكن
ان يوجه مرادهم في اسنده لا لهم بان يقال ان القديم لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا
الى مخصص مباين له مفارق عنه فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر
مباين له فعلى هذا التوجيه لا يرد الاشكال بالصفات القديمة فان وجودها لا يتعلق بايجاد شيء آخر
مباين لها وانما يتعلق وجودها بايجاد موصوفها الذي لا يفارق هي عنه قوله باقية ببقاء هو نفس
تلك الصفة واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة
فكيف يكون نفس المضاف اليه فان ارادوا بكونه نفسه عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما يجيء في
التكوين ان شاء الله فلم لا يجوزوا النفية بحسب المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجددها هذا كلامه
فقوله يرد ان البقاء مضاف الى الصفة الخ هذا الايراد غير وارد فان المحققين قالوا ان وجود الواجب
عينه مع ان الوجود مضاف الى الواجب والحق ان جواز الاضافة بناء على التغاير في المفهوم لا ينافي

العينية لحسب الذات بخلاف التكوين ونحوه على تقدير كونه اعتبارية فالصفات الاعتبارية ليست عين
موصوفها الا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات ثم ان الاعراض الحادثة لو كانت باقية لا يتصور ان يكون
بقاؤها عينها لانفكاك بقائها عنها وقت حدوثها بخلاف بقاء القديم اذ هو لا ينفك عنها اصلا على ان الايراد
المذكور وقع كلاما على السند فلا يتم ههنا اذ للمانع ان يقول كل صفة قديمة كانت او حادثة فهي باقية
ببقاء هو نفس تلك الصفة فلا يرد عليه شيء اذ لا مذهب للمانع على ما هو المشهور قال ش وهذا الكلام في غاية
الصعوبة كلمة هذا اشارة الى ما ذكره من قه وانما الكلام في التساوي لحسب الصدق الى قه ببقاء هو
نفس تلك الصفة واما قه فان القول بتعدد الواجب بذاته مناف للتوحيد فهو رد لقه في كلام بعض المتأخرين
تصريح بان الواجب لذاته هو الله تع وصفاته واما قه فالقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن
فهو حادث الخ قه فهو رد لقه فان بعضهم على ان القديم اعم ههنا لف ونشر ولكن النشر على ترتيب غير
ترتيب اللف قه بان بداهة العقل جازمة بان محدث للعالم على هذا النمط البديع يعني ان تصور الواجب بعنوان
انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال
يحتمل ان يحدثه بالواسطة المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره لان ذلك
الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على حدوث
ما ثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار نمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بداهة الحكم والا فيمكن ان يستدل
بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم حي وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة
الاحداث على وجه الاتقان عليها تأمل هذا كلام فقوله يعني ان تصور الواجب الخ حاصله ان ههنا قياسا مؤ
لفا على هيئة الشكل الاول وهو ان يقال ان الواجب هو المحدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام
المحكم وكل ما كان كذلك فهو الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد اما بيان الصغرى فقد علم مما سبق
من قه والمحدث للعالم هو الله تعالى الى آخر برهان التوحيد اذ يفهم من ذلك كله ان الواجب تع هو المحدث للعالم
بجميع اجزائه وانه لا شريك له في تصوير ظاهر المحكم واما الكبرى فهي بديهية اذ يكفي في التصديق بها ملاحظة عنوان
موضوعها مع صار ذكر الصفات المذكورة ههنا بمنزلة التصريح بما علم التزاما وذلك لان من الظاهر البين
ان الواجب تع المحدث لجميع ما سواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم لا يكون الا حيا عليما سميعا بصيرا
شائيا مريدا وقه لان ذلك من جملة العالم متعلق بقه فلا يرد ولفظ ذلك اشارة الى الوسط المختار

وقه

قه ولا يخفى انه انما يتم الخ يعني ان نفي الوسط القديم المختار انما يتم اذا لم يقع الاقتصار على حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات اذ لو وقع الاقتصار على ذلك احتمل ان يكون في الممكنات وسط قديم مختار ويكون
الواجب تع موجبا لذلك الوسط ولا يكون مختارا اصلا هذا وقد عرفت ان برهان التوحيد كان مبنيا
على كونه تع صانعا قادرا وان الايجاب للممكنات يكون بمنزلة ايجاب ايجاد لافعالها فيكون نقصا تعالى الله
عن ذلك وقه والا فيمكن ان يستدل الخ يعني اعتبار النمط البديع والنظام المحكم ان لم يكن له مدخل في بداهة
الحكم الكاين في الكبرى لزم ان يكون ذلك الاعتبار مستدركا منها اذ يمكن ان يستدل بحدوثه على كونه تع قادرا
مختارا ثم يستدل بكونه قادرا مختارا على كونه حيا عالما سميعا بصيرا فلا حاجة الى ذكر النمط البديع والنظام
المحكم وانما قلنا يمكن ان يستدل بحدوث العالم على كونه قادرا اذ لو كان موجبا يلزم ان يكون العالم قديما
لان اثر الموجب القديم يكون قديما والذي كان مسبوقا بالقصد والاختيار يكون حادثا على ما هو المشهور
وقه ولكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان الخ ولا يخفى عليك ان الحوادث قد ترتب على وجود المسموعات
والمبصرات كما اذا وجدت صاعقة شديدة فمات من شدة صوتها انسان وكما اذا اطلعت صورة حسنة
فحصلت شهوة في قلب رجل او ظهرت صورة قبيحة فحدثت نفرة في قلب رجل ولا شك ان موت الانسان
وشهوة الرجل ونفرته ان كانت مترتبة على تلك الامور المسموعة والمبصرة وانها كانت مخلوقة له تع
وداخلة في النمط البديع والنظام المحكم فمن قال انه تع لا يدرك الامور المسموعة والمبصرة مع انه يعلم ما يترتب
عليها من الموت والشهوة والنفرة كان مخالفا لاهل السنة والجماعة في قولهم انه تع يعلم جميع الجزئيات
والكليات لا يقال المقصود ههنا اثبات كون السمع والبصر صفة زائدة له تع مغايرة لصفة العلم ولا شك
ان احداث العالم على وجه الاتقان يدل على ذلك المقصود لانا نقول بل المقصود ههنا هو اثبات هذه الصفات
له تع فيكون اثبات مفهوم السمع والبصر له تع بمعنى ادراك المسموعات والمبصرات ولا شك ان احداث العالم
على وجه الاتقان يدل على هذا المقصود كما عرفت واما كون السمع والبصر صفتان زائدتان متغايرتان
لصفة العلم فسيجيء الكلام فيه اى في اثبات الصفات الوجودية ان شاء الله تع قال ش على ان اضدادها
نقائص الخ يعني انه تع لو لم يتصف بهذه الاوصاف لزم ان يتصف باضدادها وهي الموت والعجز والجهل
والصمم والعمى والتعطل وكلها نقص يجب تنزيه الله تع فوجب اتصافه بهذه الاوصاف واعترض
على هذا بانه يتوقف على مقدمتين لا صحة لهما احدهما ان الموت والعجز والجهل والصمم والعمى والتعطل اضداد

بهذه الاوصاف وهو ممنوع بل هي عدم ملكة لها فلا يلزم من خلوه عن هذه الصفات اتصافه تعالى بتلك
بتلك الاعدام لجواز انتفاء القابلية بالكلية والثانية ان المحل لا يخ عن الشيء وضده وهو ممنوع
ايضاً فان الهواء مثلا خال عن الوان المتضادة كلها وقوله وبعضها ما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها
وهي كالسمع والبصر وقوله كالتوحيد اي كما ان التوحيد لا يتوقف بثبوت الشرع عليه فيصح التمسك
بالشرع وقوله وكلامه والحق ان توقف الشرع على كلامه تم وقوله ونحو ذلك كالحيوة والقدرة والعلم
والارادة فهذه صفات يتوقف عليها الشرع واما شمول قدرته تعالى وشمول علمه وكونهما صفتين زايدتين
مجاز ان يتوقف على الشرع قوله وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زايد على وجوده وعلى ان هذا الزايد
امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع ايضا هذا كلامه ولا يخفى عليك ان بقاء الشيء معنى زايد
في العقل على وجوده سواء كان البقاء بمعنى استمرار الوجود او بمعنى آخر فالحق ان مراد الشارح ههنا
هو منع كون البقاء معنى زايدا في الخارج وانه يوجد في نفسه لا منع كونه زايدا في العقل اذ لا معنى لمنع
كونه زايدا في العقل فما ذكره المولى المحشي من قوله وعلى ان هذا الزايد موجود في نفسه الخ ليس كما ينبغي
فانه يشعر ان الشارح لم يقصد منع كون هذا الزايد موجودا في نفسه والشارح قد قصده كما عرفت
قال ش ومعنى قولنا وجد ولم يبق الخ هذا جواب عن حجة من زعم ان البقاء زايد على الوجود اذ لو كان
نفس الوجود لم يصح اثباته مع نفيه فانه تناقض وحاصل الجواب ان المنفي نسبة الوجود الى الزمان الثاني لا نفيه
من حيث هو هو فلا يلزم التناقض ومع ذلك لا يلزم زيادة في الخارج فتأمل قوله كما هو في اوصاف
الباري تعالى يعني تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري تعالى وقد يدفع بان التفسير لقيام
العرض لا لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضاً ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض هذا كلامه
فقوله غير مطرد اي غير جامع لعدم صدقه على صفاته تعالى وقوله وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض الخ فيه
بحث فانه كلام على السند وهو ههنا غير مقبول اذ للمانع ان يقول معنى قيام العرض ايضاً هو اختصاص
الناعت بالمنعوت فلم لا يجوز قيام العرض بالعرض بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت ومعنى قيام احدهما
بالآخر بالمعنى المذكور جاز ان يكون كلاهما تابعين في التحيز للجسم ونحن بصدد المنع لا بد لنفي ذلك من
دليل ثم جاز ان يكون الاعراض متصفة بصفة البقاء قوله وانتفاء الاجسام في كل آن الخ هذا رد
اجمالي لدليلهم وحاصله ان ما ذكره استدلال في مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام

ضروريا

ضروريا وعدم بقائها ليس ببعيد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري ايضا هذا كلامه
فقوله هذا رد اجمالي وحاصله ان دليلكم ملزوم للمحال لانه يلزم لابطال ما هو ضروري معلوم بالمشاهدة
فيكون دليلكم قطعيا ولكن ان تجعله ابطالا للمقدمة القائلة بان الاعراض يمتنع بقاؤها وحاصله ان القول
بامتناع بقاء الاعراض بط كما ان القول بامتناع بقاء الاجسام بط والدليل على ذلك هو مشاهدة
البقاء قال ش وبهذا تبين اي بما ذكرنا من ان الحركة الواحدة تكون سريعة بالقياس الى حركة وتكون
بطيئة بالقياس الى حركة اخرى تبين ان الحركة السريعة والحركة البطيئة ليسا نوعين من جنس الحركة يختلفان
بالذات والحقيقة وانما يختلفان بالاضافة والعوارض وقوله وذلك امارة الحدوث اي امارة الامكان
قوله واراد به الماهية الممكنة فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب
عين ذاته عندهم هذا كلامه فقوله فيلزم ان يكون ممكنا اعلم ان كونه ممكنا لم يصرح في كلامهم لكنه
لازم لتعريفهم وهو قولهم الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور
فيما يكون وجوده غيره فان قولهم اذا وجدت معناه اذا اتصف بوجود الخارجي فيفهم من عبارتهم هذه
ان وجودها وصف زايد لها فيكون هي ممكنة اذ لو كانت واجبة لكان وجودها عينها لا زايدا عليها قال ش
واما اذا اريد بها القائم بذاته قال بعض الكرامية انه تعالى جسم اي موجود وقال بعضهم انه تعالى جسم اي
قايم بذاته ولا نزاع معهم الا في اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى وهذا عندنا موقوف على اذن الشرع وعندهم
لا يتوقف على اذن الشرع وقوله وذهاب المجسمة بالجهة عطفا على تبادر الفهم قوله وفيه نظر للقطع بتغاير
المفهومات وايضا لا نم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف وقد يكونان موهمين للنقص و
لا تمسك في صحة اطلاقه مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم
وقيل الطبيب لا يطلق عليه مع انه يرادف الشافي وليس بشيء لان الطبيب هو العالم بالطب والشافي
من يفيد الشفاء هذا كلامه فقوله لا نم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه اذ يصح اطلاق العالم عليه تعالى لورود
اذن الشرع على ذلك ولا يصح اطلاق العارف عليه تعالى مع ان المعرفة مرادف للعلم وذلك لعدم ورود
اذن الشرع ولكونه موهما للنقص لان المعرفة قد تجيء بمعنى الادراك المسبوق بالجهل وهذا نقص
يجب تنزيه الله تعالى عنه وقوله وقد يكونان الضمير راجع الى مرادفه ولازمه وقوله مع عدم جواز اطلاق
اللازم والحق انه يجوز شرعا اطلاق خالق القردة والخنازير اذا لم يقصد به الاستهزاء او الاستقباح

باطلاء

عدم

على الاطلاق

واما اذا قصد الاستهزا او الاستقباح فذلك كفر راجع الى الاستهزاء او الاستقباح لا الى الاطلاق قوله
واما الاطلاق لا جائز بل واقع فيما بين اهل الشرع قوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا
لكنه يعتبر في التجزي كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التبعض هذا كلامه فقوله يعتبر عنده
في التجزي هذا سهو والصواب ان يقال يعتبر في الانحلال كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التجزي
والتبعض وذلك لان انحلال الشيء هو عبارة عن بطلان تركيبه وعوده الى اجزائه الاصلية وان التجزي
والتبعض عبارتان عن انقسام مطلق قوله لان معنا قولنا ما هو اي جنس هو صرح به السكاكي وغيره
وهذا المعنى هو الذي نفي عنه تع نعم لها معان آخر مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق غرضنا
بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر في المائية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر جنسا فلا يلزم
التركيب هذا كلامه فقوله مثل السؤال عن الحقيقة وهو ان يقال ما الانسان اي هو اي حقيقة من الحقايق و
قوله او الوصف وهو ان يقال ما زيد اي هو اي وصف من الاوصاف وقوله وهو الجنس اللغوي لا نزاع في
ان معنى الجنس اللغوي اعم باعتبار الصدق من معنى جنس المنطقي لصدقه على النوع الطبعي كالانسان مثلا بخلاف
الجنس المنطقي لكنا ندعي ان الجنس اللغوي لا يتحقق بدون الجنس المنطقي او النوع الطبيعي اذ لو تحقق بدونهما
في حقيقة كانت تلك الحقيقة بسيطة مغايرة لساير الحقايق بالكلية فلا يكون بينها وبين غيرها مجانسة لغوية
ايضا فظهر انه تع لو اتصف بالمجانسة باي معنى كان ملزوم التركيب عقليا كان التركيب خارجيا تع عن
ذلك علوا كبيرا واما مشاركة الحقيقتين في الوجود المطلق والمعلومية المطلقة ونحو ذلك فلا يسمى مجانسة
لا في العرف ولا في اللغة ولا في الاصطلاح فظهر انه لا اشكال في كلام الشارح اصلا قوله والبعد عبارة
يعني ان البعد عبارة عن امتداد له نوعان عند القائلين لوجود الخلاء واما عند اصحاب السطح فله النوع
الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة هذا كلامه فقوله نوعان احدهما
البعد الموجود القائم بالجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي والثاني البعد الموجود المجرد عن المادة القائم بنفسه وهو
المسمى بالفراغ المفطور وهذا البعد مكان الجسم عند بعض الفلاسفة وهو موهوم عند المتكلمين ويسمونه
الفراغ الموهوم وقوله واما عند اصحاب السطح الخ وهم الذين كانوا يقولون المكان هو السطح الباطن للجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء والهواء مثلا
وهولاء كانوا يقرون لوجود جسم التعليمي وينكرون بوجود الفراغ المفطور وقوله بالمقايسة على الفراغ
الخ بالمقايسة

المفطور قوله فيلزم قدم الحيز هذا مبني على وجود الحيز وهذا خلاف مذهب المتكلمين هذا كلامه يعني ان الحيز
عندهم هو الفراغ الموهوم وهو لا شيء محض عندهم وكيف يكون قديما والحال ان القديم هو الموجود
الذي لا اول لوجوده هذا ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضاح في حقه تعا اذ يلزم
ح ان يكون للحيز وضع مخصوص الخ يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون باريه تعا
محتاجا الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعا او اراد بقدم الحيز قدم التحيز وقدم التحيز
محال عند المتكلمين ... اذ يلزم ح تناهي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية ويبطله برهان
نقار
التطبيق قوله فيكون محلا للحوادث لان الحصول في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية
عند المتكلمين هذا كلامه والاكوان عندهم اربعة انواع الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ولو كان شيء
من هذه الامور الاربعة صادقا على ذاته تع لزم ان يكون محلا للحوادث وهو محال له تع قوله واما ان
يساوي او ينقص او يزيد هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة
الشيء على حيزه ونقصانه عن جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا لجاز ان يساوي
الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزي ح لكن الكلام لزوم التناهي هذا كلامه فقوله فلا يتصور زيادة
الشيء على حيزه قيل هذا مبني على العرف حيث يقال زيد في المسجد او في الكرسي فيجعل المسجد والكرسي
حيزا لزيد مع ان المسجد ازيد من زيد والكرسي انقص منه هذا ولك ان نقول ان عدم تصور زيادة
ع
الشيء على حيزه لا يضر المستدل بل ينفعه فان زيادة الشيء في حيزه ونقصانه عن حيزه كلاهما باطلان باجماع
العقلاء ومقصود المستدل ههنا هو بيان بطلان الاحتمالات الثلاثة وهو حاصل مع زيادة قوله والا
لجاز ان يساوي الحيز الغير المتناهي هذا راجع الى المعنى الذي لا يضر المعلل اصلا بل ينفعه اوله ان يقول
انه لو تساوى الحيز الغير المتناهي لجاز ان يتجزى تجزيات غير متناهية وهذا اشد استحالة من ان يزيد
على الحيز ويقبل التجزي في الجملة كما ذكره ولا شك ان الاشارة الى بطلان التحيز في الجملة يكون كافيا على
الاشارة الى بطلان التجزيات الغير المتناهية فلا حاجة الى ذكر احتمالات ان يساوي الحيز المتناهي قوله
باعتبار عروض الاضافة الى الشيء فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة
الى ما فوقها هذا كلامه واما تفسير الجهة التي هي حد وطرف فهو ما قالوا الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد
المتحرك بالقرب منه والحصول عنده ثم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست احدها العالية من جهات

الانسان واطرافه التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت والله تعالى منزه في جهة
من الجهات قال المص ولا يجري عليه زمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا
انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان كذا في شرح المواقف
عبارة عن متجدد اي متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر غير معلوم وقوله والله منزه عن ذلك يعني ان التغير
التدريجي زماني بمعنى انه يقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الذي هو متعلق
بالآن فيما لا يتغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن بالزمان وحاصل مع حصوله
واما انه زماني اي واقع في احدهما فكلا كذا في شرح المواقف وقوله والالفاظ كالمتبعض والمتجزي قوله
اما ان يتصف بصفة الكمال وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصو
فها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفة الكمال هو العلم
التام والقدرة التامة ونحوهما وهي لا توجد الا في الواجب هذا كلامه فقوله وجه ضعفه هنا اختيار الشق
الاول ومنع لزوم تعدد الواجب وبعض الافاضل اختار الشق الثاني فقال لا نم ان اجزائه ان لم يتصف
المجموع بصفات الكمال يلزم النقص لو لم يتصف المجموع لصفات الكمال لكن لم لا يجوز ان يتصف المجموع لصفات
الكمال وان لم يتصف كل واحد من اجزائه بصفات الكمال لا بد لنفي ذلك من دليل وقوله ويرد عليه اه مقصوده
دفع المنع المذكور واثبات المقدمة الممنوعة وهي لزوم تعدد الواجب على تقدير اتصاف اجزائه كلها بالعلم التام
والقدرة التامة ونحوهما قال الشارح فيفتقر الى مخصص لها هذا ممنوع لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته
ومساواة نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة ايضا وعدم دلالة المحدثات عليها مم فلو سلم فعدم دلالة المحدثات
عليها لا يدل على عدم ثبوتها في نفس الامر قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة مثل قوله تعالى تعرج الملائكة
والروح اليه وقوله عم ان الله خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم هذا كلامه فقوله تعالى تعرج
الملائكة مثال للنص الظاهر في الجهة والجسمية وقوله عم خلق آدم مثال للنص الظاهر في الصورة وقوله تعالى
يد الله مثال للنص الظاهر في الجارحة ومن النصوص الظاهرة في الجهة قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وفي
الجسمية قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وفي الصورة قوله عم رأيت ربي على صورة شاب امرد وفي
الجوارح قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قال الشارح فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى وذكر في المواقف
انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة كيف ومهما تعارض دليلان وجب العمل

بصفات الكمال وهي لا توجد الا في الواجب اي فيلزم تعدد الواجب على تقدير اتصاف اجزائه ١٢

بهما ما امكن فتأويل الظاهر اما اجمالا فيفوض من تفصيله الى الله كما هو رأي من يقف على الله في قوله تعالى وما
يعلم تأويله الا الله وعليه اكثر السلف واما تفصيلا كما هو رأي طائفة قوله اويقول تأويلات بان يقال معنى
العروج اليه العروج الى موضع يتقرب اليه تعالى بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما
ومعنى اليد القدرة هذا كلامه واما معنى الاستواء الاستيلاء ومعنى جاء ربك اي جاء امره ومعنى الوجه
الذات ومعنى قوله عم على صورة شاب امرد اي على صفة كاملة فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فان
قيل علم الخلق بان الله تعالى عالم قادر مماثل علم الحق تعالى في كونه حكما ايجابيا مطابقا للواقع فثبت المماثلة بين
العلمين قلنا المراد بعلم الخلق وعلم الحق هو جنس العلمين ولا شك ان جنس علم الخلق لا يسد مسد علم الحق
فلا تماثل بينهما ولا عبرة بذلك القدر من المشابهة قوله وقد صرح بان المماثلة الخ يريد ان هذا التصريح
يناقض قوله فلا تماثل بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق ما حكي
هذا كلامه فقوله ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف اما كونه كافيا فيما عدا كون العلم صفة فظاهر واما كونه صفة
فلان الصفة باقية لا تتجدد ولا تتجدد الامثال بخلاف العرض فانه حادث ومتجدد وتتجدد الامثال فلا تماثل بين
الصفة والعرض قال الشارح كالكيل اي كجنس المكيل فان جنس الكيل هو ما به المماثلة بين المكيلين من جميع وجوه الكيل
فلو كان احد المكيلين مساويا لصاع مخصوص ينبغي ان يكون المكيل الآخر مساويا لذلك الصاع ولو كان احد
المكيلين انقص من صاع مخصوص او كان ازيد منه بقدر مخصوص ينبغي ان يكون المكيل الآخر كذلك بالنسبة
الى ذلك الصاع حتى يكون المكيلان متماثلان في الكيل وان كان احدهما مخالفا للآخر في شيء من الوجوه المذكورة
لم تكونا متماثلين في الكيل قوله نقص وافتقار الى مخصص يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل
لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة هذا كلامه ولا يخفى عليك ان المعتبر في شمول علم الباري تعالى هو شموله
بالنسبة الى ما يمكن معلوميته لا بالنسبة الى ما يمتنع معلوميته كما ان المعتبر في شمول قدرته تعالى شمولها بالنسبة
الى ما يمكن مقدوريته لا بالنسبة الى ما يمتنع مقدوريته فحاصل الدليل هو ان الجهل ببعض ما يمكن معلوميته
او العجز عن بعض ما يمكن مقدوريته نقص وافتقار الى مخصص اما كونه نقصا فظاهر واما كونه افتقارا
الى مخصص فلان الناقص لا يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون وجوده وساير صفاته محتاجا الى مخصص
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قوله لا يعلم الجزئيات من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث كليتها كعلم المنجم
بان في ساعة كذا خسوف كذا وهذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده هذا كلامه فقوله بل يعلمها من حيث

كلية تعالى قال جمهور الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا يلزم التغير في ذاته من صفة الى اخرى
وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة لان ادراكها انما يكون بالالة الجسمانية وانه تعالى منزه عن الجسمية واما
الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه تعالى يعلم كذاته وذوات العقول والجواب منع لزوم
التغير بل التغير انما هو في التعلقات وايضا ادراك الامور المتشكلة انما يحتاج الى الالة الجسمانية اذا كان ن
العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة كما قالوا المعتزلة او صفة حقيقية ذات اضافة
كما قاله الاشاعرة فلا حاجة الى الة جسمانية وقوله كعلم المنجم وذلك مثل علم المنجم بان زيدا سيدخل
البلد غدا او جلس الى مجيء الغد في بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلم يعلم لاجل الظلمة حصول الغد ولكن
لا يتغير ذلك العلم المستديم سواء دخل زيد البلد او لم يدخل قوله ولا يقدر اكثر من واحد لان الفاعل عند مذهب
الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافيه لانا نقول منافي الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فيتفقا فمتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة
يجعلونه مشية الفعل ملازمة هذا كلامه فقوله بمعنى صحة الفعل والترك اي يصح منه ايجاد العالم وتركه
فليس شيء منهما لازم لذاته تعالى والى هذا ذهب المتكلمون كلهم وقوله فمتفق عليها الخ الا ان الحكماء ذهبوا
الى مشية الفعل هو الفيض والجود لازم لذاته تعالى كلزوم العلم فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرط الاول
واجب الصدق ومقدم الشرط الثاني ممتنع الصدق وكلا الشرطين صادق قطعي في حق سبحانه وتعالى كذا في
شرح المواقف قال ش والدهرية انه لا يعلم ذاته لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين الشيئين المتغا
يرين ونسبة الشيء الى نفسه محال والجواب ان النفي بالاعتبار كافي لتحقق النسبة العلمية وقوله لا يقدر
على خلق الجهل والقبح لانه مع العلم بقبيح مع ذلك يكون سفها وبدون العلم به يكون جهلا وكلاهما نقص يجب
تنزيه الله تعالى عنه والجواب لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه شاء وقوله
لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اطاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال
عنهما او مشتملة على متساويين منهما والكل محال على الله تعالى والجواب انما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات
تعرض الفعل بالنسبة الينا واما فعله تعالى منزه عن هذه الاعتبارات وقوله لا يقدر على نفس مقدور
العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى الافعال من افعال العبد بان يوجد فيه واراد العبد عدمه منه
لزم اما وقوعها فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة على الآخر

على مراد

على مراده والمقدور خلافه والجواب انه مبني على تأثير القدرة الحادثة وهو باطل اذ لا مؤثر الا الله
على ان قدرة الله تعالى اقوى من قدرة العبد لا بالغ قدرته تعالى قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب فقدرة العبد خ
هنا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها انما الكلام في الزيادة الحقيقية ولا يدل عليها هذا كلامه الظاهر ان والكلام خ
مراد الشارح رح ههنا هو زيادة المفهوم الحي العالم القادر ونحو ذلك على مفهوم الواجب فلذا قال وليس
الكل الفاظا مترادفة لكن هذا لا يدل على ما هو المدعى من ان حقيقة الحيوة والقدرة او نحو ذلك
زائد على حقيقة الواجب تعالى نعم لو تصورت تلك المفهومات بحقائقها وتصورت ايضا ذات الواجب
بحقيقتها وامكن حمل تلك الحقائق على ذات واجب تعالى دون العكس حصل المطلوب وهو زيادة حقائق تلك
المفهومات على ذات الواجب تعالى لكن حصول تلك التصور الواصل الى كنه ذات الواجب او الى كنه
تلك الحقائق باطل قطعا قوله وان صدق المشتق على الشيء الخ ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب
الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه فلا يتم بذلك
غرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى هذا كلامه فقوله ان
اراد اقتضاء ثبوت المأخذ الى آخره اي ان اراد بالاقتضاء ثبوت مأخذ الاشتقاق اقتضاء ثبوت اما في قوله يقتضي خ
المأخذ في الخارج فكذلك القول منقوض بمثل الواجب والموجود الاول والآخر فان مأخذ الاشتقاق
كل واحد منها ليس بموجود في الخارج وقوله فلا يتم بذلك غرضهم لان غرضهم اثبات وجود صفاته تعالى
في الخارج وصدق المشتقات عليه تعالى لا يقتضي ذلك الغرض وانما يقتضي اتصافه تعالى بالمأخذ في نفس الامر
وان لم يكن المأخذ موجودا في الخارج وقوله وقد فرعوا عليه الخ اشارة الى بيان ان غرضهم هو
اثبات وجود الصفات في الخارج والحق ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات ذلك الغرض بدليل قطعي
لكن يكلفون بمعرفة انه عالم قادر سميع بصير ونحو ذلك لا بمعرفة ان علمه تعالى او نحوه صفة حقيقية
له تعالى موجودة في الخارج لا يكلف نفس الا وسعها قوله عالم لا علم له ان قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم
صفة حقيقية له تعالى قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات ت
وعلمه عين ذاته وعالمية زائدة هذا كلامه فقوله لانها ليست صفة حقيقية ايضا اي لان العالمية ليست
صفة حقيقية كما ان العلم ليست صفة حقيقية على ما زعمهم مع انهم اثبتوا العالمية له تعالى فوجب عليهم
ان يثبتوا له العلم ايضا اذ لا فرق بينهما في عدم كونهما صفة حقيقية ولما كانوا ينفون العلم مع اثباتهم

حال

العالمية ظهر ان مرادهم هو نفي صفة العلم بالكلية بهذا وانت خبير بان العالمية عندهم من قبيل الا
والحال ثابتة في الخارج عندهم وليست بمعدومة فيكون العالمية من قبيل الصفات الثابتة في الخارج
واما العلم فهو من قبيل الصفات الاعتبارية المحضة عندهم فلا يلزم من نفي ثبوت الثاني في الخارج نفي ثبوت
الاول في الخارج ومنع علمه تعالى عنده هو اتصافه بصفة العالمية والموجب للعالمية هو نفس ذاته تعالى واما
من انكر الحال منهم فهو كان ينكر بثبوت صفة العالمية في الخارج كما كان ينكر العلم منهم كذلك فلا اشكال عليه
اصلا قال ش وقد نطقت النصوص بثبوت علمه الخ مثل قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الاية ولا يخفى عليك
ان هذا يدل على زيادة مفهوم العلم على ذاته تعالى بل مقصود بيان زيادة حقيقة العلم على ذاته تعالى في الخارج
قوله ودل صدور افعال المتقنة على وجود علمه تعالى فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التميز والانكشاف التي
يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لا يثبت في غير الاضافة هذا كلامه فقوله هو اضافة التميز
اي الاضافة التي هي التميز وقوله لا يثبت في غير الاضافة اي لا يثبت فالحاصل ان المسلم هو اتصافه تعالى بمفهوم
العالمية والقادرية والمريدية ونحن ذلك من المفهومات اي الاضافة الاعتبارية دون صفات الحقيقة التي هي
ما خذ الاشتقاق تلك المفهومات الاضافية قوله ويحكم كون العلم قدرة لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال
وليست بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمحال هذا كلامه يعني ان المحال هو اتحاد مفهوم العلم والقدرة وهذا
ليس بلازم مما زعموا من ان صفاته تعالى عين ذاته وان اللازم هو اتحاد ذوات العلم والقدرة وهذا ليس بمحال وكذا
الحال في ساير الصفات التي ادعوا انها عين الذات ومنشأ هذا التوجيه الذي ذكره الشارح هو عدم الفرق بين
مفهوم الشئ وحقيقته قوله وكون الواجب غير قايم بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم في شانه تعالى قايم بذاته لانه
عين ذاته هذا كلامه فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد من الصفة والموصوف
يشهد بمغايرته لصاحبه بداهة العقل قلت ليس معنى ما ذكره ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما
تخيلته انت بل معناه ان ذاته تعالى يترتب على ذاته وصفة معا فعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات تعالى مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات — *(margin:)* تخييلية
وحدها هذا ماخوذ من شرح المواقف قال ش لا كما زعمت الكرامية حيث قالوا كل حادث يحتاج اليه الباري تعالى في
الايجاد فهو قايم بذاته تعالى ثم اختلفوا في ذلك الحوادث فقيل هو الارادة وقيل هو قول كن قالوا ما خلق
الباقي فلمخلوقات فذلك يكون مستندا الى الارادة والى قوله كن واما الارادة او القول فهو مستند الى القدرة

القديمة وقوله لاستحالة متعلق بقوله لا كما زعم وقوله وهو قايم بغيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي دم
وقوله في كلام المتقدمين حيث قالوا الواجب والقديم مترادفان وقوله في كلام المتأخرين كالامام حميد الدين
الضريري قوله اشارة الى الجواب الخ انما لم يقل اجاب بقوله لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات و
الصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمص قد اقتصر على الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير
وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليس متغايرة ولان الغرض الاصلي ههنا بيان حكم صفات ولذلك
ذكر قوله لا هو والا فلا دخل له في الجواب هذا كلامه فقوله قد اقتصر على الاول اي اقتصر في الجواب على نفي المغايرة
بين الذات والصفات حيث قال ولا غيره ولم يتعرض على نفي المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض اذ لو تعرض
على ذلك لقال ولا هي متغايرة بعد قوله لا هو ولا غيره وقوله اشارة الى ان التعدد فرع التغاير الى ما اشار
اليه بقوله ولا يلزم تكثر القدماء اي تعدد القدماء لا بالنسبة الى الذات والصفات ولا بالنسبة الى الصفات
بعضها مع بعض اذ لا تغاير هناك اصلا وقوله فلان الغرض الاصلي عطف على قوله لان الجواب التام اي انما لم يقل
اجاب بقوله اذ ليس الغرض الاصلي ههنا الجواب بل الغرض الاصلي الجواب لما ذكر قوله لا هو اذ لا دخل له في
الجواب اصلا قوله فلا يلزم قدم الغير ولا يكون تكثر القدماء ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم
الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السوال قطعا وانما حمل الشارح
على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم هذا كلامه فقوله ولك ان تحمل كلام المص يعني ان الشارح قد حمل كلام المص على منع
ملازمة قول المعتزلة وهو قولهم فيلزم تعدد القدماء فلذا اعترض عليه الشارح فيما بعد بقوله ولقايل
ان يمنع التعدد والتكثر على تقدير التغاير الخ ولكن جاز ان يحمل كلام المص على منع استحالة اللازم لا على
منع الملازمة فح لا يرد عليه ذلك الاعتراض الذي ذكره الشارح بقوله ان يمنع الخ وقوله لشهرته فيما بين
القوم لا يخفى ان المتبادر عند اطلاق تعدد القدماء او تكثر القدماء هو تعدد القدماء المتغايرة او
تكثرها فكانه قال فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء المغايرة اي لا نم لزوم الخ الذي هو تعدد القدماء
المتغايرة فلا يرد عليه ايضا الاعتراض الذي اورده الشارح بقوله ولقايل ان يمنع الخ فلذا قال الشارح
فيما بعد فالاولى ولم يقل والصواب فتأمل قوله ولكن لزومهم ذلك قيل اللزوم غير الالتزام فلا كفر الا
بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا ولذا قال في المواقف من يلزمه الكفر لا يعلم به فليس بكافر

من الكتب التي وقفها ... الى الله ربه ذي المواهب محمد الدعوتي بن الصدور ... ١٢٧٥ وكفى ...

ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر
الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة وذوات ثلثة وايضا ترتب
الحكم على المشتق يدل على علية ماخذ الاشتقاق فان الحصر العلية في الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة
الشارح انما يشير الى الاول هذا كلامه فقوله من اجلى البديهيات هذا مم فان اجلى البديهيات انما هو لزوم
الذاتية للانتقال من مكان الى مكان لا للانتقال من موصوف الى موصوف مع ان الكلام فيه اذ يمكن للمانع
ان يقول لم لا يجوز ان يقوم صفة بعينها بموصوف مخصوص بعد قيامها بموصوف آخر مخصوص قال السيد
الشريف الجرجاني جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون ان مفارقته عن محله هو ان مفارقته السيد الشريف
بمحل آخر هذا كلامه اى فلا يلزم وقت الانتقال ان يكون العرض ذاتا قائما بنفسه فتامل وقوله على انهم متعلق
بقوله شاهد اى دال على انهم كانوا يقولون بتعدد الالهة وذلك لان الاله معناه هو المعبود بالحق فهم
كانوا يقولون بتعدد المعبود بالحق فهذا قول بالذوات الثلثة المستحقة للعبادة فقد كفروا وقوله ترتيب
الحكم على المشتق الخ المراد بالحكم هو كفرهم والمراد بالمشتق هو قوله تعالى ان الله ثالث ثلثة والمراد بماخذ الاشتقاق
هو قولهم بان الله ثالث ثلثة وقوله فان الحصر العلية في الالتزام الخ اى وان الحصر علة كفرهم في التزامهم الكفر
تعين ذلك الالتزام بينهم يعني تعين ان كفرهم بسبب التزامهم الكفر لا بسبب لزوم الكفر المعلوم وقوله
الى الاول اى الى ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا قوله هي الوجود والعلم من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة
نفس ثلثة صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بذاته وبالاقنوم الصفة
وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلايم قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن
الاتحاد فاربعة والا فواحدة هذا كلامه فقوله لكن لا يلايم قولهم بالقدماء الثلثة المشهور انهم كانوا
يقولون بالالهة الثلاثة لكن قولهم بالقدماء الثلاثة مم ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف انه لا مخالف في
هذه المسئلة اى مسئلة التوحيد الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الالهين واجبي
الوجود ولا يصفون الاوثان بصفة الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة واما الثنوية والمانوية
والثمانية منهم قالوا فاعل الخير النور وفاعل الشر هو الظلمة والمجوس منهم ذهبوا الى فاعل الخير يزدان والديصانية
وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان وذكر في موضع آخر من المواقف في ضبط مذاهب النصارى
انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفة فيه كل ذلك اما بدن

عيسى

عيسى عم او بنفسه فهذه ستة واما ان يقولوا اعطاء الله القدرة على الخلق فيه والايجاد واما ان يقولوا
لو احضر الله تعالى بالمعجزة او سماه ابنا تشريفا له واكراما فهذه ثمانية احتمالات كلها بط الا الاخير فالستة الاولى
باطلة لامتناع اتحاد الاثنين وامتناع حلوله تعالى في غيره والسابع ايضا بط لما سنبين ان لا مؤثر في الوجود
الا الله هذا فمن هيهنا يعلم انهم لم يقولوا بالقدماء المتغايرة لكنهم انما كفروا بسبب انهم اثبتوا سوى الله الها
مستحقا للعبادة وان لم يقولوا بقدمه قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد الخ العدد هو الكم المنفصل
ولا انفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروا بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما
يقع في العد فيكون اعم من الكم المنفصل وكلام الشارح مبني على هذا المذهب او على التغليب هذا كلامه فقوله نصف
مجموع حاشيتيه اى نصف مجموع جانبيه فان كل عدد له جانبان احدهما جانب ما فوقه والآخر جانب ما تحته
فالواحد ليس بعدد اذ ليس جانب ما تحته والاثنين عدد اذ هو نصف مجموع حاشيتيه فان احدى حاشيتيه
هي الواحد والى ثانية الاخرى هي الثلثة ثم ان مجموع الواحد والثلث هو الاربعة والاثنان نصف الاربعة
فيكون الاثنان نصف مجموع حاشيتيه وكذا الثلثة عدد اذ هو نصف مجموع حاشيتيه وهما اثنان والاربعة
ومجموعهما هو الستة والثلثة هو نصف مجموع حاشيتيه وكذا الكلام في الاربعة فانه نصف مجموع الثلثة و
الخمسة وذلك المجموع هو الثمانية فيكون الاربعة نصف مجموع حاشيتيه وقس على هذا حال الخمسة والستة
وما فوقهما فان كل واحد من ذلك يكون نصف مجموع حاشيتيه كما عرفت وكلام الشارح مبني على هذا المذهب
لا يخفى عليك ان قوله من الواحد غير واقع موقعه لان قوله متعددة ومتكثرة خبر لمراتب الاعداد فلا يصح ان يعد
الواحد من المراتب الاعداد سواء كان الواحد من قبيل الاعداد او لم يكن فالحق ان ذكر الواحد ههنا استطرادي
على انه جزء اصلي لجميع الاعداد مع ان البعض جزء من البعض يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب
لا يتناهى الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فان جزء العشرة عشر وحدات لا الخمسان ولا الستة والاربعة
الى غير ذلك من الاحتمالات هذا كلامه قال ارسطو العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد ليست ثلثة ع
التي يتوهم تركب العشرة منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت
حقيقة كل واحدة من وحدات العشرة من غير شعور من خصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت
حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها كذا في شرح المواقف ولا يخفى
عليك ان الاثنين لا يغاير الثلثة كان الواحد من الثلثة لا يغاير الثلثة وكذلك الثلث من الاربعة

لا يغاير الاربعة كما ان الواحد من الاربعة لا يغاير الاربعة وبالجملة ان كل عدد اذا اعتبر داخلاً
في عدد آخر وجزء منه فانه لا يغاير الآخر والا يلزم الانفكاك بينهما وانه باطل قطعاً اذ لو انفك احدهما عن
الآخر يلزم انفكاك الواحد الذي هو جزء المنفك عن الآخر ايضاً وانه محال لان جزء هذا المنفك جزء من ذلك
الآخر ايضاً فيلزم انفكاك جزء ذلك الآخر عن نفسه هذا خلف اذا عرفت هذا ما ذكرناه ظهر لك ان ما ذكره
المحشي من قوله يرد عليه الخ لا يضر الشارح اصلاً فان مقصوده نفي المغايرة بين العددين المذكورين وهو
حاصل كما عرفت واما اطلاق الشارح الجزء على العدد الداخل لآخر فذلك مبني على العرف العامي او على
التجوز فلا اشكال في كلامه اصلاً قال ش وايضاً لا يتصور النزاع من اهل السنة الخ اي لا يصح لهم منع ملازمة
قول المعتزلة اذ يلزم تعدد القدماء بالاتفاق فان الصفات القديمة متعددة عندهم فلا يصح لهم ان
يمنعوا ما هو مذهبهم قه فالاولى ان يقال وقد يجاب ايضاً لان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم
فالكفر بتعدد القدماء بالذات المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين هذا كلامه فقوله فالاولى
ان يقال الخ اشارة الى منع بطلان اللازم اي لا نم استحالة تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد
الذوات القديمة لكن ذلك ليس بلازم فيما ذكرناه وقد عرفت مما سبق وجه قوله فالاولى دون ان
يقول فالصواب فارجع اليه وقوله بان القديم هو الازلي هذا اشارة الى منع الملازمة اي لا نم لزوم
تعدد القدماء فان القديم هو الازلي القائم بنفسه والصفات ليست قائمة بانفسها فلا يكون قديمة وان كانت
ازلية وقوله فالكفر بتعدد القدماء اشارة الى منع بطلان اللازم اي لا نم استحالة تعدد القدماء مطلقاً
بل المستحيل تعدد القدماء بذواتها دون تعدد القدماء لموصوفها وقوله لا يوافق مذهب المتكلمين فان
القول بالقديم بالذات انما هو من اصطلاح الفلاسفة حيث قسموا القديم مطلقاً الى القديم بالذات والى
بالزمان والثاني اعم من الاول لصدق الثاني على العقول العشرة دون الاول فانه لا يصدق الا على الواجب
قه واما في نفسها فهي ممكنة قد سبق فيه منا انه يخالف ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم
هذا كلامه وقد عرفت فيما سبق ايضاً ان مرادهم هو ان كل ممكن سواه تعالى فهو حادث وان صفاته ليست
ما سواه وغيره عندهم وانما قالوا ان كل سواه تعالى فهو حادث لانه تعالى فاعل مختار واثر المختار لا يكون
الا حادثاً لانه مسبوق بالقصد والاختيار على ما مر قه والكرامية الى نفي قدمها يرد عليه انهم قالوا بقدم
المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظ هذا كلامه فقوله فالتفريع المذكور

غير ظا

غير ظاهر وذلك لان حاصل التفريع هو ان يقال مثلا ولصعوبة اثبات الصفات الموجودة له تعالى ذهب
الكرامية الى نفي قدم الصفات الوجودية ولكن هذا التفريع انما يصح لو ذهب الكرامية الى نفي قدم جميع
الصفات وليس كذلك فانهم ذهبوا الى قدم القدرة والمشية فلا يصح التفريع المذكور هذا ويمكن ان
يقال في بيان مراد الشارح لما كان في اثبات الصفات الموجودة لله تعالى اشكالات كثيرة ذهبت الكرامية
الى نفي قدم اكثر صفاته تعالى لئلا يلزم القول بزيادة تكثر القدماء فان نفي قدم تلك الصفات اليق بالتوحيد
واما قولهم بقدم القدرة فذلك للضرورة الموجبة له وهو لزوم التسلسل في القدرة الغير المتناهية على
تقدير حدوثها ولا ضرورة في حدوث الكلام ونحوه ويمكن ان يقال ايضاً لعلهم كانوا يقولون بان القدرة
القديمة هي عين الذات والتغاير بينهما بالاعتبار فقط فعلى هذا كان التفريع المذكور ظاهراً بلا
شبهة قه وقد فسروا الغيرية بكون الموجودين الخ قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد
مع انه ذو يد وقدرة واجيب بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يغايره ثوبه هذا كلامه
وذكر في شرح المواقف قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك لو قلت ليس لي
على غير العشرة لحكم عليه بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لكان كذلك ورد عليه بان الغير ههنا محمول على عدد آخر
فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها
صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذباً ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم
ان لا يكون ثوبه غيره وهو باطل قطعاً قه اي يمكن الانفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا نقض
بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً فتأمل هذا كلامه فقوله فلا نقض بالجسمين
القديمين اذ ينفك كل واحد منهما عن الآخر بحسب الحيز وان لم ينفك احدهما عن الآخر بحسب الوجود فلا خرجان
عن تعريف الغيرين وقوله لكن يرد الالهان المفروضان نقضاً وانت خبير ان النقض انما يرد بالممكن لا
بالممتنع ولا شك ان تعدد الاله ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين فانهما
ممكنان نظراً الى ذاتهما لان الافراد الممكنة لا بد ان يكون مندرجة تحت كليتها سواء كانت تلك الافراد
موجودة او معدومة بخلاف الافراد الممتنعة على ما هو المشهور قه والعدم على الازلي محال لما كان عدم
الانفكاك بحسب الحيز ظاهراً لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت هذا كلامه
فقوله لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز الخ لا يخفى ان عدم الانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز يتصور على وجهين

احدهما ان يكون الشيئان متحيزين لا ينفك احدهما عن الآخر في الحيز كالجسم بالنسبة الى الصفات اللازمة له والثاني ان
يكون مجردين ولا تحيز لهما اصلا كذاته تعالى بالنسبة الى صفاته ولا شك ان ذكر مجرد عدم الانفكاك بينهما بحسب
الوجود كاف ههنا بل لا يحسن ذكر عدم الانفكاك بحسب الحيز ههنا لايهامه كونه تعالى متحيزا تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فيختلف الوجودين
والعدمين ظاهر على ان الاستلزام بين العدمين باطل كما نذكره هذا كلامه فقوله تعبير عن الاستلزام ولعل
ما ذكره ههنا كناية عما هو المشهور من ان وجود الكل هو عين وجودات الاجزاء وان عدم الكل هو عين عدمات
الاجزاء لكن هذا الكلام صحيح في الاول فان وجود العشرة هو عين وجودات احاد العشرة وليس للعشرة
وجود وراء وجودات احاد العشرة فهو ظاهر وليس بصحيح في الثاني فان عدم العشرة قد يكون بعدم هذا
الواحد فقط وقد يكون بعدم ذلك الواحد فقط وقد يكون بعدم الفاعل والشرط قوله بخلاف الصفات المحدثة
فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد يتصور
في الدار بالصفات المحدثة وذلك الاستدلال هو قولهم يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد الخ ووجه عدم
صحته هو ورود النقض عليه بالصفات المحدثة اذ يصح ان يقال في الدار غير زيد مع انه زيد وعلم محدث او نحوه
والظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة لموصوفها فلذا قال السيد الشريف ان استدلالهم لما ذكره
يدل على ان مذهبهم هو ان الصفات مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة قوله انتقض
بالعالم مع الصانع قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود او في الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع
اذ يجوز ان ينفك الصانع في الوجود والعالم في الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال
الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او حيز ان قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما
قايما بالآخر او محله ولا متقوما به والعالم غير قايم ولا متقوم به و يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان
ينعدم مع بقاء محله قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص
وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساوات وفيه من الفساد ما لا يخفى وعلى انه يرد عليه التشخص
فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة هذا كلامه فقوله قد عرفت ان المراد بالانفكاك
ما يعم الى فيه بحث لان قوله او في الحيز غير مذكور في تعريف قدماء اصحابنا فلذا لم يتبرك الشارح في
تعريفهم حتى اورد النقض بالعالم مع الصانع ثم ان تقدير قوله في خلاف الظاهر ولا يجوز تقديره في التعريف

بلا قرينة

قوله هذا كلامه … عدم … الشارح … لا يجوز ان …

بلا قرينة ظاهرة وقوله نعم يرد الاشكال على من قال الخ اي يرد النقض بالعالم مع الصانع فان الصانع
لا يتصور ان يكون معدوما او متحيزا بدون ان يكون العالم كذلك اذ يستحيل عدم الصانع وتحيزه فلا
يتصور انفكاكه في العدم والتحيز وقوله ولا متقوم به اي بالصانع نعم وقوله او يجوز ان لا يقوم العرض
بالمحل الخ اشارة الى الجواب عن قول الشارح والعرض مع المحل اي يصح ههنا الانفكاك من الجانبين فلا
انتقاض بالعرض مع المحل واما انفكاك المحل عن العرض عنه فظاهر واما انفكاك العرض عن المحل فانه
يجوز ان لا يقوم العرض مع بقاء المحل وقوله فانه على تقدير وجوده غير محله هذا ممنوع اذ لهم ان
يقولوا ان التشخص على تقدير وجوده ليست غير الشخص ولا عينه وكذا الاعراض اللازمة ليست
غير محلها ولا عينه واما قول الشارح مع القطع بالمغايرة فممنوع ايضا لما عرفت ان مذهبهم هو ان
الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة على ما نقلناه من السيد الشريف قوله
وكذا بين الذات والصفة يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد
الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع اصلا فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي
هذا كلامه فقوله يرد عليه قال بعض الافاضل مبنى كلام الشارح على ما اشتهر من المشايخ من ان كل صفة
لا يغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لا على تخصيص الدعوى بالصفات القديمة او اللازمة وقوله
ومرادهم جواز انفكاك احدهما الخ يعني ان جواز وجود ذاته تعالى بدون صفاته وان كان ممكنا نظرا
الى ذاته لكنه لا يكفي ههنا فان مرادهم هو جواز الانفكاك بلا مانع ولا شك ان ذاته تعالى مانع عن الانفكاك
لكونه موجبا لها هذا والظاهر ان نظر الشارح متوجه الى ظاهر عبارتهم حيث قالوا بعدم تصور و
جود احدهما مع عدم الآخر فيصح ان يقال يجوز وجود الذات بدون الصفات في التصور والتعقل
فلذلك ذهب المعتزلة والحكماء الى نفي الصفات الزايدة فظهر ان مجرد الامكان الذاتي يكفي ههنا قال ش
لا يقال المراد الخ هذا جواب عن النظر المذكور باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين قوله
مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل اي في العرض الجزئي مع المحل الجزئي لان الكليين ليسا بموجودين فلا
يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر هذا كلامه فقوله ظاهر هذا مع اذ يمكن
تصور وجود هذا العرض الجزئي بدون هذا المحل الجزئي بناء على قيامه بمحل آخر ولو بالفرض وان كان
المفروض محالا على ان يكون المفروض محالا ممنوع ايضا لم لا يجوز ان ينفك هذا العرض عن هذا

سيمحى

في آن ويقوم في ذلك الآن بمحل آخر بعينه فحينئذ يمكن تصور وجود هذا العرض الجزئي مع عدم المحل
الاول الجزئي فاندفع النقض الوارد بالعرض مع المحل اذ يمكن تصور الانفكاك من الجانبين فلا يلزم ان
يكون غيرين على ان المذهب عندهم هو ان العرض مع المحل ليسا غيرين على ما مر **قوله** وكالعلة والمعلول
وبه يظهر خلل قوله العالم قد يتصور موجودا الخ اذ التصور مع اضافة المعلولية بط وبدونها غير مفيد
هذا كلامه فقوله اذ التصور مع اضافة المعلولية بط يعني ان معنى الصانعية هو العلية ومعنى المصنوعية هو
المعلولية من قبيل الاضافات فالشارح اعتبر وصف الاضافة في قوله والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب
بالبرهان ثبوت الصانع اذ قد اعتبر فيه الصانعية التي هو معنى العلية ثم ان الشارح قد ابطل وصف الاضافة
بقوله ولو اعتبر وصف الاضافة الخ فحينئذ يلزم ان لا يفيد قوله والعالم قد يتصور موجودا الخ فانه مبني على اعتبار
وصف الاضافة كما عرفت وقد ابطل اعتبار وصف الاضافة ههنا كما عرفت ايضا هذا وانت خبير بان
وصف الاضافة في صورة العالم مع الصانع لما كان فرضا تقديريا قبل اقامة البرهان فكان الكلام ههنا
مبنيا على جواز ان يتصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية
والمعلولية غير ظاهرة قبل اقامة البرهان بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلة والمعلول
ونحو ذلك فان وصف الاضافة ههنا تحقيقي لا فرضي فكان ابطال الشارح ههنا مبنيا على اعتبار وصف
الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال اصلا **قوله** والتغاير بحسب المفهوم ليفيد يرد عليه ان مجرد
التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة
قولنا الحيوان انه طويل ناطق كما سبق في اول الكتاب **هذا كلامه** فقوله يرد عليه الخ قيل عليه هذا الاعتراض
ليس كما ينبغي فان الشارح جعل التغاير شرطا للافادة لا سببا كافيا في الافادة لان هذا القدر كاف
لغرضه وهو تصحيح قولهم لا هو ولا غيره واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما
يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمول على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس
في مفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان مفهوم الاعمى موجودا خارجيا متأصلا
في الوجود كالانسان واذا اريد تفسير الحمل بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان
ذاتا يعني ان ما صدق عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية
مما لا شبهة فيه هذا ما افاده السيد الشريف في شرح المواقف فعلى هذا ينبغي ان يأول كلام الشارح ههنا

فيحتمل

فيحتمل قوله بحسب الوجود على معنى بحسب الذات حتى يتناول المفهومات العدمية وغيرها من المحمولات العرضية
كالعالم والقادر ونحوهما **قوله** وان يكون العشرة قد وقع في عامة النسخ ان المصدرية بدل ان النافية
وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه على ما سبق الا بتمحل تقدير وينتقض ايضا باللازم فانه غير عند المعتزلة
هذا كلامه فقوله وانه تصحيف حصل الخ يعني ان الواقع في النسخة الاصلية هو ان النافية ثم غيرت الى ان المصدرية
بسبب فصل لامها عن نونها لكن هذا التغيير غير صحيح اذ لا يمكن عطف قوله وان يكون وان يكون على ما قبله الا
بتكلف تقدير المضاف وهو كلمة ذي مثلا وحينئذ يكون تقدير الكلام هكذا فلو كان الواحد غير العشرة لصار الواحد
ذا ان يكون العشرة بدونه وانما يقدر كلمة ذي مضاف لان الحمل ههنا بالاشتقاق دون الحمل بالتواطي اذ لا
يصح الحمل بالتواطي ههنا كما لا يخفى وقوله وينتقض ايضا باللازم الخ فان الدليل يجري في اللازم ايضا مع تخلف
الحكم عنه اذ يقال مثلا لو كان اللازم غير الملزوم لصار اللازم ذا ان يكون الملزوم بدونه وانه لا يصح ان
اللازم ليس غير الملزوم لكن المشهور ان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة هذا اذا كان الواقع ان المصدرية
واما اذا كان الواقع ان النافية فلا نقض باللازم لان قوله وان يكون العشرة بدونه يكون ههنا جملة منفية
حالية متصلة بقوله لانه من العشرة فصارت هذه الجملة الحالية تتمة لقوله لانه من العشرة فلا يرد النقض باللازم اذ
اللازم ليس بعض الملزوم وان لم يوجد الملزوم بدون اللازم فلا يصح ان يقال لان اللازم من الملزوم بكلمة من
الدالة على التبعيض فافهم **قوله** ولا يخفى ما فيه لان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي التغاير
وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل جزء من اجزائه **هذا كلامه** يعني ان مغايرة الواحد للعشرة لا
يقتضي مغايرته لكل واحد من اجزاء العشرة حتى يلزم مغايرة الواحد نفسه وكذا مغايرة يد زيد لزيد لا يقتضي
مغايرتها لكل واحد من اجزاء زيد حتى يلزم مغايرتها لنفسها ويمكن ان يقال ان ما ذكره صاحب التبصرة مبني
على ان تفسير الغيرية بالانفكاك من الجانبين على ما ذهب اليه الاشاعرة لكن صاحب التبصرة قد جعل التفسير المذكور
مقبولا بين جميع المتكلمين سوى جعفر بن حارث فحاصل دليله هو ان يقال لو كان الواحد غير العشرة يلزم
جواز الانفكاك من الجانبين فحينئذ جاز ان يوجد العشرة بدون الواحد ولزم انفكاك الواحد عن نفسه لانه من العشرة
والعشرة لا يكون بدون الواحد والمفروض انهما متغايران ينفك كل واحد منهما من الآخر فظهر انه اذا وجد العشرة
بدون الواحد يلزم انفكاك الواحد عن نفسه وكذا الكلام في زيد ويده فانهما لو كانا متغايرين يلزم انفكاك
كل واحد منهما من الآخر فيلزم من انفكاك زيد عن يده انفكاك يده عن نفسها هذا خلف **قوله** تنكشف المعلومات

تتمة بيان

[illegible]

عند تعلقها بها سواء كان قديماً او حادثاً فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات
والمتجددات باعتبار انها ستتجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار و
جودها الآن او قبله هذا كلامه فقوله بالنسبة الى الازليات يتناول ذاته وصفاته الحقيقية والاعتبارية
الازلية ويتناول ايضاً المعدومات الازلية ممكنة كانت او ممتنعة ويتناول ايضاً العدميات الازلية
للمعدومات الازلية فهذه المذكورات وان كانت غير متناهية بالفعل يتعلق بها علمه تعالى تعلقات ازلية
غير متناهية بالفعل ايضا واعلم ان هذا الذي ذكرنا مبني على ان المعدومات متمايزة في نفس الامر وهذا هو
المختار عند المتكلمين وقوله باعتبار انها ستتجدد والحق ان المتجددات متناهية بالفعل سواء اخذت
باعتبار انها ستتجدد او اخذت باعتبار انها وجدت الآن او قبله وذلك لان المتجددات لو كانت غير متناهية
باعتبار وجودها بالفعل وقت من الاوقات لزم جريان برهان التطبيق سواء كانت مجتمعة او متعاقبة
بالنسبة الى الزمان الماضي او الزمان المستقبل واما عدم تناهي المتجددات بمعنى لا تنتهي الى حد لا يوجد بعده
متجدد آخر اصلاً فذلك لا ينافي تناهي ما يدخل تحت الوجود منها بالفعل كما في اكل الجنة مثلاً ثم لما كان
ما يدخل تحت الوجود منها متناهية كانت متعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية
او متجددة **قوله** يؤثر في المقدورات بجعلها ممكن الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين
عند القائلين به فتعلقات القدرة كلها قديمة واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى انها
تعلقت في الازل بوجود المقدورات فيما لا يزال وحادثة عند آخرين **هذا كلامه** فقوله بجعلها ممكن الوجود اه
ذهب المتكلمون كلهم الى انه تعالى قادر بمعنى يصح منه ايجاد العالم وتركه ليس شيء منها لازماً لذاته فمعنى قوله صفة
ازلية تؤثر في المقدورات انها صفة تجعل المقدورات بحيث يصح وجودها من الصانع تعالى وقوله كلها قديمة
وذلك لان صحة الفعل والترك بالنسبة الى جميع المقدورات لازمة لذاته تعالى فيكون ازلية وهذه الصحة الازلية
هو تعلق الازلية فيكون جميع تعلقات القدرة ازلية وقوله بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدورات
فيما لا يزال لا يخفى ان هذا التعلق انما هو لصفة الارادة لان اصحابنا قد افترقوا فرقتين فذهب بعضهم الى ان
الارادة لها تعلق ازلياً بوجود زيد مثلا فيما لا يزال وهو قصده الازلي بوجود زيد فيما لا يزال وذهب
الآخرون الى ان الارادة لها تعلقا متجددا بوجود زيد وقت وجوده وذلك التعلق هو القصد المتجدد بوجود
زيد وقت وجوده فالصواب على مذهب النافين للتكوين انه يقال ان للقدرة تعلقين بالنسبة الى كل حادث

احدهما

احدهما ازلي وهو ما مر من صحة الفعل والترك والثاني متجدد وهو تعلق القدرة بالحادث وقت تاثيرها
فيه وقد اشار الشارح ايضا هذا بقوله يؤثر في المقدورات عند تعلقها بها وسيجيء ان شاء الله تعالى ان
المختار عند المحققين هو نفي صفة التكوين وانه لا دليل على انها صفة اخرى سوى القدرة والارادة هذا
قوله وهي بمعنى القدرة فذكرها للتنبيه على الترادف وعلى صحة الاطلاق على الله تعالى القوي العزيز **هذا كلامه**
فقوله وعلى صحة الاطلاق على الله فيه بحث فان كون ماخذ الاشتقاق صفة الله تعالى لا يدل على صحة اطلاق
المشتق على الله تعالى لان صحة الاطلاق على الله تعالى موقوف على الاذن الشرعي عندنا حتى لا يصح عندنا اطلاق
المستوي عليه تعالى مع ان الاستواء صفة له تعالى وكذا لا يصح اطلاق الموجه عليه تعالى لعدم ورود الاذن الشرعي
مع ان الموجه صفة له تعالى نعم جاز اطلاق القوي عليه تعالى لا لاجل كون القوة صفة له تعالى بل لورود الاذن الشرعي
على اطلاق القوي عليه **قوله** والسمع والبصر وهما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واوّلهما غيرهم بالعلم
بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سبباً للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر قبل
حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجود
المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات
في السبع **هذا كلامه** فقوله واوّلهما غيرهم وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه
فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسن البصري وذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور
منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان وقال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه
بالسمع والبصر مستفاد من النقل كما في شرح المواقف واما فلاسفة الاسلام فمنهم الشيخ ابو علي ابن سينا حيث
يقول ان علمه تعالى حقيقة قائمة بذاته حتى جاز عنده ان يكون البارئ تعالى فاعلا للعلم وقابلا له وهذا لا ينافي كونه تعالى
احدي الذات وكونه تعالى سميعا بصيرا عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقوله فللعلم نوعان من
التعلق اي فيكون لصفة العلم نوعان من تعلقها بالمسموعات والمبصرات احدهما تعلق صفة العلم بالمسموعات
والمبصرات قبل حدوثها الثاني تعلقها بها بعد حدوثها فعلى هذا كان العلم صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى ويكون
السمع والبصر صفتين اعتباريتين متجددتين عند حدوث المسموعات والمبصرات راجعتين
الى صفة العلم لا صفتين زائدتين على العلم وقوله ومن تمسك به يلزم ان يقول العلم والسمع
والبصر حاصل قبل وجود المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر فلا يتحدان بالشم والذوق واللمس بان

بان يقول بالشم العلم بالمسموعات والمبصرات ح
يلزمه ان يقول ح

بكون
تعالى
[illegible]
يقول

العلم بالمشموم والمذوق والملموس حاصل قبل حصول المشموم والمذوق والملموس بخلاف الشم والذوق
واللمس فانها حاصلة بعد حصول المشموم والمذوق والملموس فلا اتحاد بين العلم وبين هذه الصفات فلا نحصر
صفاته تعالى فى السبع او الثمانية وذكر فى شرح المواقف انه تعالى لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل
بها **قال ش** فيدرك ادراكا تاما الخ اى فيدرك كل واحد من السمع والبصر لا على سبيل التخيل اى على طريق ملاحظة
المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة او قبل الاحساس بها ولا على سبيل التوهم اى ادراك المعانى الجزئية
المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على طريق تاثير حاسة اى انطباع صورة فى الحدقة
كما فى ابصارنا او وصول هواء متكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما فى اسماعنا **قوله** تحدث لها تعلقات حدوث
التعلق فى القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا **الى آخر الكلام** وسيجئ ان المختار عند الشارح وغيره
من المحققين هو نفى كون التكوين صفة زائدة على القدرة والارادة وقد اشرنا آنفا ان للقدرة بالنسبة الى
كل حادث تعلقين احدهما ازلى والآخر متجدد **قوله** يوجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها واعترض بانه
ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا فيلزم الايجاب لا يقال الارادة
صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة
لاستلزامه الترجيح بلا مرجح **الى آخر الكلام** فقوله والا يلزم الايجاب اى وان لم يتساو نسبة الارادة الى التعلقين
بل كان احد التعلقين فقط مقتضى ذات الارادة يلزم ان يكون البارى تعالى موجبا بالذات هف وقوله لا يقال
الخ يعنى انا نختار الشق الاول ونمنع لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها صحة الفعل
والترك فيصح تخصيصها مع استواء نسبتها الى الضدين من احتياج الى مخصص آخر وقوله الكلام فى وجود تلك
الصفة اى لا نم وجود صفة من شانها صحة الفعل والترك اذ لو وجدت صفة كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح و
قد اجاب اصحابنا عن هذا بان اللازم ههنا هو الترجيح بلا مرجح وهو ليس بمح فانه يجوز للقادر ان يرجح احد
القدرتين على الآخر بلا مرجح غير الارادة المخصصة فان هذا الترجيح هو شان الارادة والمحال هو الترجيح بلا
مرجح وهو ان يترجح احد طرفى الممكن بلا مرجح الى مؤثر اصلا لكن هذا المح ليس بلازم من كون الارادة مرجحة على
ما لا يخفى فتأمل **قوله** وكون تعلق العلم تابعا للوقوع تحقيقه ان العلم التصورى عام
للوقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقى بالوقوع فرع الوقوع والوقوع
فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء ان الداعى هو العلم الانفعالى لا الفعلى نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون

ان يكون

ان يكون المرجح فى افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان
وجود فعل يتساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه **الى آخر الكلام** فقوله يندفع قول الحكماء اذا لم يقولوا
بانه تعالى موجب لكنهم كانوا يقولون بانه تعالى موجب فلهم ان يقولوا بان مجرد العلم التصورى
الازلى او مجرد العلم التصديقى الازلى كان مقتضيا بالايجاب ذاته تعالى للعالم على هذا النظام المشاهد بعد
ويمكن ان يقال مراده هو ان من ذهب الى انه تعالى فاعل مختار ثم اعترض على ما ذكره الشارح بناء
على قول الحكماء فاعتراضه مندفع بما ذكره المحشى بقوله تحقيقه ان العلم التصورى الخ فان هذا التحقيق
يكون تاما على تقدير كونه تعالى فاعلا مختارا ولا يكون تاما على تقدير كونه موجبا كما عرفت وقوله هو العلم
العلم بالمصلحة قال ابو الحسين من المعتزلة ارادته تعالى بالمصلحة فى الفعل وانت خبير بان العلم بالمصلحة
فى فعل ان كان موجبا لذلك الفعل يلزم ان يكون البارى تعالى موجبا لان العلم بالمصلحة لازم لذاته تعالى
وهذا خلاف مذهبنا وان لم يكن موجبا بالمصلحة موجبا لذلك الفعل يلزم ان لا يكون مرجحا لذلك
الفعل فلم يوجد ذلك الفعل لما تقرر بين الجمهور ان الشئ ما لا يوجد من الفاعل ما لم يجب من الفاعل ولا يجب
من الفاعل ما لم يوجبه الفاعل هذا والحق ان العلم بالمصلحة لا يكون مرجحا وداعيا للصانع تعالى الى ايجاد
الشئ اصلا بل كان له تعالى ان يفعل الاشياء على خلاف مقتضى العلم بالمصلحة فلا يكون شئ من افعاله تعالى
موقوفا على العلم بالمصلحة اصلا نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكفى صفة القدرة من غير احتياج الى
اثبات الارادة والتكوين وذلك بان يكون لصفة القدرة تعلقات ثلاثة احدها ازلى وهو صحة الفعل
او الترك كما عرفت والثانى متجدد وهو تخصيص احد المقدورين بالوقوع وتعيين وقوعه على وقت
معين والثالث ايضا متجدد وهو التاثير والايجاد بالفعل فهذه تعلقات ثلاثة تكفيها صفة القدرة
من غير احتياج الى صفة اخرى ولا الى داع او مرجح آخر فتأمل وقوله الا ببيان فعل يساوى طرفاه
وجود هذا الفعل مح عند القائل بالعلم بالمصلحة اذ لو وجد يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح
فلا يجوز وجوده اصلا بل كل موجود فهو اما مشتمل على المصلحة المحضة او مشتمل على المصلحة الغالبة
فلا يرد عليهم المخلص المذكور **قال ش** وفيما ذكرنا تنبيه على ان المراد الخ اى فى قوله وله صفات ازلية
الى قوله والارادة والمشية رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية متعلقة بجميع
ما شاء الله تعالى واما الارادة فهى حادثة ومتعددة بحسب تعدد المرادات الحادثة وهم كانوا يجوزون

قيام الحوادث بذاته تع قصه انه ليس بمكروه ولا ساه اى قلت يلزم منه كون الجاد مريدا

قلت هذا تفسير ارادة الواجب لا جميع الارادة نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصح مخصصا لاحد

الطرفين وهو ظ وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول

بالايجاب هذا الكلام فقوله يلزم منه كون الجاد مريدا الظاهر ان المراد بالجاد ههنا ما هو المؤثر من

الجمادات كالنار عند احراقها الحطب مثلا اذ يصدق على النار انها فى فعلها ليست بمكرهة ولا ساهية

ولا مغلوبة وقصه فهو قول بالايجاب والحق انه ليس قولا بالايجاب لان صاحب هذا المذهب هو النجار

وهو من المتكلمين فلا يقال بالايجاب قط انه يقول ان فعله تع يصدر عن ذاته لا على طريق الايجاب بل كان

يصدر عن ذاته مع صحة ان يفعل وان لا يفعل ومع ذلك انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب فى ذلك الفعل

ولعل قوله ليس بمكره اشارة الى نفى الايجاب اذ فى الايجاب شائبة الاكراه والاضطراب قصه ولو شاء

لوقع الملازمة غير مسلم عندهم لكن الكلام على التحقيق هذا الكلام فقوله غير مسلم عندهم اذ لهم ان يقولوا الامر

انه تع لو شاء شيئا لوقع ذلك الخ فان معنى مشيته تع عندهم هو امره فلا يلزم من وقوع امره بشئ

وقوع ذلك الشئ المامور به نعم لو شاء الله تع شيئا مشية قسر والجاء لوقع ذلك الخ لكن وقوع هذه

المشية فى ايمان الكافر ونحوه ممنوع عندهم وقصه لكن الكلام على التحقيق ويؤيده قوله تع ولو شاء

ربك لآمن من فى الارض جميعا ويؤيده ايضا اجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار والامصار على

اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا امروى عن النبى عم وقد تلقته الامة بالقبول

على ما ذكر فى شرح المواقف قال ش عبر عنها بالنظم المسمى بالقران وهذا هو النظم العربى قد عبر به عنها

بالنظم السريانى والزبور وبالنظم اليونانى وهو الانجيل وبالنظم العبرى وهو التورية والصفة المعبر

عنها فى الكل واحدة وهى الكلام النفسى الازلى قصه اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه قيل عليه هذا انما يدل

على مغايرته للعلم اليقينى لا العلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة

على انه لا يتم فى شانه تع وقياس الغايب على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام محار الافهام والذى

يخطر بالبال هو ان يقول المعنى الذى نجده فى انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ولا مدلولاتها فان

قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد وانكاره

مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك فى وقوع

الالفاظ النسبة

النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة لا يجد ذلك المعنى عند عدم الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك

المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر دراية الموفق هذا الكلام فقوله

لا العلم المطلق لا يخفى عليك ان قوله قد يخبر الانسان انما يدل على ان المقصود ههنا بيان المغايرة بين

الكلام الخبرى وبين العلم التصديقى فانك اذا قلت زيد قائم فلا يتوهم فيه كون الكلام الخبرى نفس العلم

التصورى وانما يتوهم كونه نفس العلم التصديقى فلذا قال قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه

دفعا لذلك التوهم وقصه لا يتم فى شانه تع واجيب عنه بان المقصود ههنا هو تجرد تصور الكلام

النفسى والكشف عن ماهيته فى الجملة واما اثباته للواجب وبيان مغايرته لساير الصفات فقد ذكره الشارح

فيما بعد بقوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وقد ذكره فى سبق ايضا حيث اثبت له تع

الصفات الازلية على الوجه العام وقصه وليس ذلك عين مدلول اللفظ والحق ان ذلك المعنى من مدلول

اللفظ ايضا وبيان ذلك انا اذا قلنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام وزيد ذو قيام ونحو ذلك ولا شك ان

هناك معان اول وهى المعنى اللغوية التى تتغير بتغير العبارات وقد عبر عنها الشارح فى المطول بالمعانى

الاول وهناك معنى ثان ايضا وهو ثبوت القيام لزيد عنها وهذا المعنى الذى يريد المتكلم اخباره ههنا وانه

لا يتغير بتغير العبارات وقد عبر عنها فى المطول بالمعنى الثانى وقال هناك وهو الغرض الذى يريد المتكلم

اثباته اذا عرفت هذا فقوله فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم ان اراد بالعلوم العلوم المتعلقة بالمعانى

الاولى فمسلم لكنه لا يفيد اذ الكلام ههنا فى المعنى الثانى الذى يريد اخباره وان اراد بالعلوم العلوم

المتعلقة بالمعنى الثانى فممنوع فان صور اجزاء المعنى الثانى حاصلة وكل ذلك علوم تصورية نعم اذا

قصد المتكلم الاخبار ههنا فقد ضم القصد الى العلوم التصورية وح لا يكون هناك الا علوم تصورية مع ذلك

القصد فمن اثبت فى صورة الشك شيئا سوى هذه العلوم والقصد المنضم اليها لا بد له من دليل فانا من وراء

المنع فتامل عصمك الله عن الوقوع فى محارم الافهام قصه لكن امر عبده فانه يامره ويريد ان لا يفعل

ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بانه لا طلب فى هذه الصورة كما لا ارادة بالموجود صيغة الامر

لا حقيقة والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة هذا الكلام فقوله فانه يامر الخ يعنى

ان من اعتذر من ضرب عبده لعصيانه يامر العبد وهو يريد ان لا يفعل العبد الفعل المامور به ليظهر

عذره عند من يلومه وقوله ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية لا نزاع فى ان الامر تعبير عن الحالة

الذهنية التي هي الطلب الذهني لكن نفس هذا الطلب غير واقع في صورة الاعتذار المذكور والعاقل
لا يطلب ما يضره ولا ينفعه بل الواقع هناك هو ملاحظة معنى الطلب وتصوره مع القصد الى الافادة وهو
ارادة افادة كونه مريدًا لذلك المامور به وان لم يكن طالبًا لذلك الفعل في نفس الامر لكن وقوع الملاحظة
المذكورة مع القصد المذكور لا يفيد ههنا اذ المقصود ههنا هو اثبات معنى غير تلك الملاحظة والقصد
ولم يوجد ذلك المعنى في صورة الاعتذار المذكور والدليل على ثبوت صفة الكلام الذي نثبت مغايرتها
للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة معا هذا الكلام فقوله فيما سبق اي في قوله وهو غير العلم
الى قوله وعدم امتثاله لاوامره هذا قد عرفت ان المقصود من ذكره ما سبق هو تصور الكلام النفسي والكشف
عن ماهيته في الجملة وان المقصود ههنا هو اثبات صفة الكلام له تع واما مغايرتها للعلم والارادة وساير
الصفات فذلك مفهوم من هذا المقام ايضًا ويؤيده ما تواتر ان الانبياء عم كانوا يثبتون له تع الكلام
ويقولون ان الله تع امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى كذا
في شرح المواقف ولا شك ان المدعى هو ثبوت صفة الكلام له تع ولا شك ايضًا ان الامر والنهي والاخبار
ليس شيء منها مرادفًا للعلم او الارادة او ساير الصفات فثبت المغايرة ايضًا قوله الاجماع وتواتر
النقل عن الانبياء عم قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تع وعلمه
وقدرته وكلامه على التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام
على الشرع لزم الدور بين كلامه تدافع لا بد في التوفيق من التمحل فتامل هذا الكلام فقوله وبين
كلامه تدافع الى آخره وجه التدافع ان كلامه في التلويح يدل على ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت
كلامه تع وكلامه في شرح العقايد يدل ان ثبوت كلامه تع موقوف على ثبوت الشرع وبين الكلامين تناف
لكن الحق ما هو ما ذكره في شرح العقايد فان ثبوت كلامه تع موقوف على نبوة النبي عم وبيانه ان له تع
كلامًا واما نبوة النبي عم فهو موقوف على ظهور المعجزة في يده مثل انشقاق القمر فلا يلزم الدور
اصلًا واما وجه التوفيق بين الكلامين فهو ان يقال في توجيه كلامه في التلويح ان ثبوت الشرع موقوف
على ثبوت كلامه تع اذا كانت المعجزة من جنس الكلام وذلك بان يعلم اولا ان هذا الكلام بكمال بلاغته
كان معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم بذلك صدق مدعي النبوة فعلى هذا لو توقف ثبوت كلامه تع
على ثبوت الشرع يلزم الدور وذلك ان تقول ايضًا ان ثبوت بعض الشروع موقوف على ثبوت كلامه تع

لان كلامه تع

لان كلامه تع اقوى الادلة الشرعية واعلاها ولو توقف ثبوت كلامه تع على ذلك البعض يلزم
الدور قوله من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو
المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام الماخذ ويأولونه بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر
واللغة هذا الكلام فقوله وهو التكلم هذا اذا كان المشتق هو التكلم على ما ذكره الشارح آنفًا
حيث قال انه تع متكلم واما اذا كان المشتق ما في قولهم ان الله تع قال امر ونهى واخبر
فماخذ الاشتقاق هو القول والامر والنهي والخبر وكل ذلك عبارة عن الكلام القائم بذاته تع
وقوله يأولونه بايجاد الكلام يعني قولهم انه تع متكلم هو انه موجد للكلام ومعنى قال او وجد القول
وهكذا في الباقي لكن العرف واللغة يشهدان بان معنى المتكلم هو المتصف بالكلام ومعنى قال المتصف
بالقول ومعنى امر اتصف بالامر قوله ومع ذلك فهو قديم هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون
بحدوثه هذا الكلام قلت الكرامية كلامه تع قدرته على التكلم وهو قديم وقوله تع حادث قائم بذاته تع
وهو المنتظم من الحروف المسموعة كذا في شرح المقاصد فعلى هذا الكرامية قائلون بقدم كلامه تع وان
كانوا يقولون بحدوث قوله تع قوله انه صفة واحدة الخ يعني انه جزئي حقيقي يتكثر باعتبار الاضافات
بكون زيد كاتبًا وشاعرًا ومنجمًا لا انه نوع واحد يتكثر الى جزئياته وقوله لما كان ذلك اليق
بكمال التوحيد ولانه لا دليل الخ قيد الدليل الاول ظني لا قطعي لجواز التكثير في الصفات ويرد على
الدليل الثاني ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم
المدلول هذا والظاهر ان غرض الشارح ههنا هو انا لما اثبتنا بالدليل القطعي نفس الكلام اكتفينا
في اثبات تكثره الى الامر والنهي والخبر بمجرد اختلاف تعلقاته اذ لا يجب علينا ان نتعرض بما لا هي
يكون اليق بكمال التوحيد مع انه لا دليل عليه فلا حاجة هنا الى اثبات صفات متكثرة من غير دليل قوله
وذلك فيما لا يزال هذا مذهب الاشاعرة الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية
وهو لا ينافي وحدة الصفة كالعلم الذي له كثرة ازلية بحسب تعلقاته ولعترض على مذهب الحدوث
بان وجود جنس الكلام بدون الانواع مستحيل واجيب بان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام
صفة شخصية يعتبر تكثرها بحسب تعلقاتها هذا الكلام فقوله واعترض على مذهب الحدوث الخ لا يخفى عليك
ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الازلية ايضًا فان نفس التعلقات ليست من جنس الكلام سواء

كانت التعلقات ازلية او متجددة واذا لم يكن التعلقات من جنس الكلام يلزم انه يوجد بدون انواعه
اذ لا وجود في الازل لنوع الامر وحده ولا لنوع النهي وحده ولا لنوع الخبر وحده بل الموجود في
الازل هو المنقسم الذي هو الكلام بدون وجود تلك الاقسام على انفرادها سواء كانت تعلقاته ازلية
او متجددة ولا شك ان وجود الجنس في الخارج بدون وجود انواعه في الخارج محال ولا جواب عنه الا
بالجواب المذكور وهو ان يقال ان ذلك في الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر
تكثرها بحسب تعلقاتها سواء كانت تعلقاتها ازلية او متجددة اعلم ان القول بكون التعلقات متجددة
هو مذهب ابن سعيد من الاشاعرة واستحسنه السيد الشريف في شرح المواقف لان القول بكون تعلق
الكلام ازلية خلافا للظاهر الا في الاخبار المستقبلة دون الاخبار الماضية والاوامر والنواهي فتأمل
قال ش وذهب بعضهم الخ تحكي هذا الجواب عن الامام الرازي وقيل كلامه تعالى خمسة وهي الامر والنهي والخبر
والاستفهام والنداء قوله لانا نعلم اختلاف هذه المعاني فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام
لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق انه زيد من حيث هو
كاتب هذا كلامه فنقول فان من حيث هو الخ يعني ان الامر من حيث هو هو لا يصدق عليه الخبر لانهما
متباينان بخلاف الكلام فان الامر من حيث هو هو يصدق عليه الكلام لان الامر هو كلام مخصوص فيصدق
عليه انه كلام وقوله ان زيدا من حيث هو عالم الخ اي يصح ان يقال ان زيدا من حيث هو عالم زيد
ولا يصح ان يقال ان زيدا من حيث هو هو عالم زيد من حيث هو كاتب فان الحيثية حيثية كونه عالما
يباين حيثية كونه كاتبا فلا يصح حمل زيد على نفس زيد باعتبار الحيثيتين المتباينتين واعلم ان هذه
الحيثيات المذكورة ظاهرة في ان مراد ذلك البعض هو ان الكلام في الازل نوع واحد هو الخبر ومرجع
الكل الى ذلك الشخص الواحد لكن الظاهر ان مراد ذلك البعض هو ان الكلام في الازل نوع واحد هو
الخبر ومرجع الكل الى ذلك النوع الواحد ويؤيده ان الشارح ذكره جواب ذلك البعض بعد ذلك
الجواب بحسب التعلقات حيث قال عند تعلقاتها فلو كان الكلام في الازل شخصا واحدا هو الخبر يلزم ان
يرجع جواب ذلك البعض ايضا الى الاقسام بحسب التعلقات واما كون التعلق الجزئي ازليا في جواب
ذلك البعض ومتجددا في جواب الشارح فلا يفيد فرقا معتدا به فان ساير التعلقات متجددة على هذا
الجواب ايضا ولا معنى لارجاعها الى ذلك التعلق الازلي فيكون حاصل هذا الجواب ايضا راجعا الى انقسام

الكل

الكلام بحسب التعلقات لا بحسب الانواع مع ان المقصود هو الانقسام بحسب الانواع الى النوع الذي
هو الخبر فتدبر قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم نجعل البعض راجعا الى البعض الاخر
ليس اولى من عكسه ولا شك في وجود نوع الاستلزام بين الكل هذا كلامه فنقول لا يوجب الاتحاد وذلك
لان المتضايفين متلازمان مع انهما لا يتحدان في الحقيقة وكذلك الهيولى والصورة فانهما موجودان
متلازمان عند الحكماء مع انهما لا يتحدان في الحقيقة والماهية وقوله ولا شك في وجود نوع الاستلزام
بين الكل لا نزاع ان الامر والنهي يستلزمان الخبر بناء على ان وضع الامر للايجاب ووضع النهي للتحريم
فيستلزمان الاخبار عن استحقاق الثواب او المدح او عن استحقاق العقاب او الذم واما الخبر فمعناه
ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه وهذا لا يستلزم معنى الطلب اصلا نعم يجب علينا الايمان بمضمون الخبر لكن
وجوب الايمان ليس مدلولا للخبر اصلا فان لازم الخبر هو احتمال الصدق والكذب فكيف يجب الايمان به بل
انما يجب بمضمونه كونه خبر الله تعالى او للرسول عم قوله كما اذا قدر الرجل الخ اعترض عليه بان فيه
عزما على الطلب واما حقيقة فلا شك في كونها سفها لا يقال يلزم ان يأمرنا النبي عم بشيء اصلا وانه قطع
البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني والسفه هو الامر الصريح للمعدوم هذا كلامه فنقول لم
عزما على الطلب وذلك اي تقدير الطلب وذلك بان يقدر انه ولد فليفعل كذا وكذا انت خبير بان
هذا الطلب حاصل بالفعل وقت حصول هذا العزم التقديري لكن المطلوب وهو ان يفعل الابن ذلك الفعل
المأمور به وقت وجود هذا الابن ولا شك ان كون الابن موجودا في الاستقبال وكون المطلوب امرا تقد يريا
لا ينافي ان يكون نفس الطلب التقديري حاصلا بالفعل قبل وجود الابن فان قيل ما ذكرتم انما يصح في صورة
امر الغايب لكن الكلام في امر الحاضر ولا شك ان الامر الحاضر لا يصح في شان الشخص المأمور المعدوم وقت
هذا الامر قلنا لو سلم ان الذي جاز في حقنا وقبل وجود المأمور هو الامر الغايب دون الامر الحاضر لكن
في حقه تعالى يجوز امر الحاضر والغايب جميعا لان كلامه لا يتغير بتغير الازمان فيبقى الى زمان وجود
المأمور ومقصود الشارح ههنا هو التنبيه على جواز حصول نفس الطلب قبل وجود الشخص المأمور وهذا
القدر يكفينا سواء كان الامر الحاضر نحو اضرب او امر الغايب نحو ليضرب والصحيح في حق الانسان هو الامر
الغايب قبل وجود المأمور وهذا شانه تعالى فكلام الامرين صحيحان كما عرفت وفيه فرق بين بين الامر
الصريح والضمني فان امر النبي عم للموجودين الحاضرين عنده امر صريح فيتعدى وامره للمعدومين او الغايبين

امر ضمني تابع لامره عم للحاضرين وهم اصحابه وقال بعض الافاضل وبهذا الجواب يمكن تخريج
الجواب عن السؤال المذكور بان يقال ان الله تعالى لم يزل في الازل عن خلق المخلوقين في قدم امرهم
باوامره ونهاهم عن المناهي حتى ينتهي الينا فعلى هذا الجواب يلزم ان في الازل قدماء مخلوقين فيما
مرهم الله تعالى امرا حاضرا امرا قصديا لكن وجود المخلوق القديم سوى الله تعالى ممتنع عندنا وايضا
وجود الحوادث المتعاقبة في الازمنة الماضية الى غير النهاية ممتنع عندنا اذ يبطله برهان التطبيق
اللهم الا ان يقال ان ذوات المخلوقين متناهية لكونه تابع في الازل كان يخلقها ثم يفنيها ثم يعيدها
هكذا في الازمنة الماضية الى غير النهاية فعلى هذا كانت ذوات المخلوقين متناهية وعدم التناهي
راجعا الى التعاقب ايجادها وافنائها واعادتها لكن برهان التطبيق لا يبطل عدم تناهي الامور
العدمية **قوله** لئلا يسبق الى الفهم الخ فان القرآن شايع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس
وايضا فيه تنبيه على الترادف **هذا كلامه** فقوله فان القرآن شايع الاستعمال الخ يعني ان اطلاق لفظ القرآن
على اللفظ المقرو والمؤلف من الاصوات والحروف شايع عند اهل اللغة والعرف العام وعند القراء
والفقهاء واهل الكلام جميعا وقوله وكلام الله تعالى بالعكس يعني ان اطلاق لفظ الكلام الله تعالى شايع
في كلام النفسي دون اللفظي وانت خبير بان هذا غير مسلم الا عند بعض اهل الكلام وهم القايلون بصفة
كلام له تعالى لكنه يكفي سببا باعثا لما ذكره الشارح من قوله لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات
والحروف قديم وقوله فيه تنبيه على الترادف كما يقال الليث هو الاسد تنبيها على الترادف بينهما فان
الشارح جهلا وعنادا وكفى في جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم
الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما صار حادثا
وقال بعض الافاضل ان الحنابلة هم اصحاب احمد بن حنبل وان كان من العلماء المجتهدين ولا ينبغي
للمحق ان ينسبه واصحابه الى الجهل بل ينبغي ان يؤول كلامهم بان يقال مثلا كلامه تعالى من جنس الالفاظ و
الحروف وانه قديم قايم بذاته تعالى من غير ترتب بين الكلمات والحروف بتقدم بعضها على بعض وتأخر
بعضها عن بعض تقدما وتأخرا زمانيين على ما سيجيء ان شاء الله تعالى واما ما نقل عنهم مثل كون الجلد و
الغلاف ازليين فعلى تقدير تسليم صدوره عنهم ينبغي ان يؤول لحمله على الاسناد المجازي ونحوه فتأمل
وقوله الى غير ذلك لكونه منقسما الى السور والايات وكونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر مبارك

وكونه

وكونه مفتتحا ومختتما وقوله على اختلاف بينهم اذ ذهب بعضهم الى انه مكتوب في اللوح وقيل انه
مخلوق في لسان جبرائيل عم وقيل في لسان النبي عم ومعنى كونه مخلوقا على لسان جبرائيل او النبي عليهما
السلام عند المعتزلة هو ان يكون الالفاظ المخيلة مخلوقة في قلوبهم حتى جرت على السنتهما والا
فعندهم ان الافعال الاختيارية للعباد مخلوقة لهم وليست مخلوقة له تعالى **قوله** وانت خبير بان
المتحرك الخ معنى قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي فلا ضرورة في العدول فقوله
والا يصح اتصاف الباري تعالى يريد به تصحيحه بحسب اللغة **هذا كلامه** فقوله فلا ضرورة في العدول عن المعنى
الحقيقي الى المعنى المجازي فلا يصح اذ يقال ان المتكلم معناه من اوجد الكلام مع ان معناه الحقيقي هو من
قام به الكلام وقوله يريد به تصحيحه في حل كلام الشارح هو ان يقال والا اي وان لم يكن المتحرك معناه
اللغوي من قام به الحركة بل كان معناه اللغوي من اوجد الحركة بناء على ما قالوا من ان المتكلم معناه اللغوي
من اوجد الكلام يصح ان يقال ان الباري تعالى هو المتحرك والمتجسم والاسود والابيض الى غير ذلك بناء
على ان معنى هذه الالفاظ في اللغة هو انه تعالى موجد لمأخذ اشتقاقها تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قالوا قد
عدلنا عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي للضرورة الموجبة لذلك العدول قلنا لا نم وجود الضرورة كما عرفت
قال ش يلفظ ويسمع الخ اسناد قوله يلفظ ويسمع اسناد مجازي وكذا الاسناد في قوله يحفظ ويكتب
اسناد مجازي فمعنى كون الكلام الازلي ملفوظا او مسموعا او محفوظا او مكتوبا هو ان ما يدل عليه من
النظم ونقوش الكتابة كان ملفوظا او مسموعا او محفوظا او مكتوبا وليس المراد ان نفس الكلام كذلك
في نفس الامر فثبت ان الاسناد مجازي **قوله** يراد به الالفاظ المنطوقة الخ يرد عليه ان هذا جواب آخر
لا تحقيق جواب المص والتفصيل انه لما تمسكت المعتزلة بان القرآن مكتوب ومحفوظ فيكون حادثا اجيب
عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ
وقد يطلق القرآن بالاشتراك او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل **هذا كلامه**
فقوله بان وصفه بالكتابة مجاز يعني ان الاسناد في قولهم القرآن ملفوظ مكتوب محفوظ هو اسناد مجازي
كما في قولهم انبت الربيع البقل حيث اسند والانبات الى الربيع بحسب الظاهر وارادوا اسناد الانبات
الى القادر المختار بحسب الحقيقة فعلى هذا يكون المراد بالقرآن في قولهم القرآن ملفوظ مكتوب محفوظ
هو القرآن القديم وقد يكون المراد من هذا الكلام هو ان ما يدل على القرآن القديم من الالفاظ والنقوش

فهو ملفوظ مكتوب محفوظ فيكون الاسناد مجازياً وليس المراد ان نفس القرآن القديم كذلك
حتى يرد ما ذكره المعتزلة وقوله بان الموصوف هو اللفظ فعلى هذا يكون الاسناد في قولهم ذلك اسنادا
حقيقياً لا مجازياً ويكون المراد من القرآن الذي وقع محكوما عليه في هذا الكلام هو القرآن الحادث فمن
ههنا يظهر ان الجواب الثاني لا يصح ان يكون تحقيقياً للجواب الاول بان يحمل الاسناد في الجواب الثاني ايضاً
على الاسناد المجازي ويصح يكون المراد بالقرآن في الجواب الثاني ايضا هو القرآن القديم فيكون المراد من
قولنا قرأت نصف القرآن هو ان يقال قرأت نصف ما يدل على القرآن القديم من الالفاظ المنطوقة وكذا
الحال في قولنا حفظت القرآن اي حفظت ما يدل على القرآن القديم من الالفاظ المخيلة وفي قولنا جنس
القرآن اي جنس ما يدل على القرآن القديم من النقوش والحاصل ان المراد بالقرآن في الامثلة المذكورة
هو القرآن القديم وكان الاسناد في جميعها اسنادا مجازياً فلا اشكال في كلام الشارح اصلا ونحن نقول
وبالله التوفيق ان قول الشارح وتحقيقه الخ جواب آخر وليس مقصوده تحقيق جواب المص كما زعموا
وذلك لان جواب المص لما كان خلاف الظاهر بعيدا عن الفهم كما عرفت عدل الشارح عن جواب المص فقال
وتحقيقه اي تحقيق الجواب عن شبهة المعتزلة ان للشيء وجودا في الاعيان الى آخر الجواب والله اعلم با
بالصواب **قوله** خص باسم الكليم قال بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد **هذا كلامه**
قال في شرح المقاصد فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة فكل واحد منها يسمع
كلام الله وكذا اذا اريد به المعنى الازلي فاريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص
موسى عم بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحروف كما يرى ذاته تعالى
في الآخرة بلا كم ولا كيف وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمعه
من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى عم فافهمه كلامه
بصوت من غير كسب لاحد من خلقه قال الشارح فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم
مجازا في النظم المؤلف لكونه دالا عليه فقوله وايضا المعجز المتحدى به الخ هذا معطوف على قوله والاجماع
على خلافه ومعنى التحدي هو طلب المعارضة كما في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ويمكن ان يجاب بمنع قوله
المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى هو ان المعجز المتحدى به هو ما يدل على كلام الله تعالى كما ان معنى قوله تعالى
حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه فتأمل وقوله اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قيل فيه بحث

لان تلك

٧١

لان تلك الصفة هي المعاني القديمة المترتبة في نفسها ترتيبا لطيفاً غير زماني وكانت
الالفاظ الدالة عليها مترتبة بحسب ترتيبها لكن ترتيب الالفاظ بحسب الزمان ومع ذلك كانت
مطابقة لتلك المعاني القديمة في حسن الترتيب ونهاية اللطافة فعلى هذا يتصور المعارضة للصفة القديمة
بان يتصور البلغاء تلك المعاني القديمة في ضمن الالفاظ الدالة عليها ويقصدوا ان يأتوا بامثالها
في حسن الترتيب ونهاية اللطافة غاية ما في الباب كانوا عاجزين في الاتيان بمثلها كما كانوا عاجزين
في الاتيان بمثل القرآن الحادث ويمكن ان يقال ان تلك الصفة القديمة هي غير تلك المعاني المترتبة فان
تلك المعاني هي من المعلومات الله تعالى فيكون هي من متعلقات صفة العلم لا من متعلقات صفة الكلام
واما الصفة القديمة التي هي صفة الكلام فهي صفة واحدة ازلية لها متعلقات متكثرة بحسب تكثر
المأمور به والمنهي عنه والمخبر عنه والمخبر به الى غير ذلك **قوله** انما هو باعتبار دلالته اعتبار العلاقة
يشعر بكونه منقولا لا مشتركا ويكون ايضاً مجازا في المنقول عنه وهو بط وجوابه ان النقل هجر المعنى
الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضي تأخير الوضع حتى يكون
منقولا وفيه ان اثبات عدم الترتيب الوضع في الكلاميين مشكل لا ضرورة في الالتزام **هذا كلامه** قوله
ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه اي ويكون كلام الله تعالى مجازا في المعنى القديم عند اهل الوضع
الثاني كما كان منقولا لا مشتركا بالنسبة اليه الوضع الثاني وقوله وهو بط فانه لو كان مجازا في المنقول عنه
يصح نفيه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى وهذا بط قطعاً وقوله اعتبار العلاقة لا يقتضيه
يعني ان اعتبار العلاقة بين المعنيين لا منقولا اذ لو كان منقولاً يلزم هجر المعنى الاول هذا والحق ان
ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعم الاطلاع
على انهم قالوا هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر والامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول
منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة وقال ايضا المرتجل
قسم من المشترك فالاولى ان يقال سلمنا انه منقول لكن لما شاع استعمال كلام الله تعالى في المعنى الثاني
كما شاع استعماله في المعنى الاول صار كلام الله تعالى ملتحقا بالحقيقة في المعنى الثاني حتى صار مشتركا
بين المعنيين بحيث لا يصح نفيه عنهما لا بالنسبة الى اهل الوضع الاول ولا بالنسبة الى اهل الوضع الثاني
وقوله وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع الخ ولقائل ان يقول سلمنا ان اثبات عدم ترتب الوضع في

الكلاميين

مشكل لكن لا حاجة الى ذلك الاثبات فان هذا المجيب بصدد المنع لا بصدد الاثبات وبيان ذلك ان السائل لما قال اعتبار العلاقة يدل على كونه منقولا مشتهرا كما اجاب عنه هذا المجيب بان قال لا نم ان اعتبار العلاقة يقتضي تاخير الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث حتى يكون اللفظ منقولا ثم ان من كان بصدد المنع لا يحتاج الى اثبات عدم ترتب الوضع في الكلامين بل يكفيه الاحتمال العقلي بناء على ان وجود العلاقة لا يقتضي تميز تاخر الوضع الثاني عن الاول فلا يحكم بانه منقولا عن هذا المعنى الى ذلك المعنى نعم يرد على هذا الجواب انه مخالف لظاهر كلام الشارح قال في التحقيق بالذات الى قوله انما هو باعتبار دلالته على المعنى فان هذا الكلام يدل دلالة ظاهرة على تاخر الوضع بالنسبة الى الكلام الحادث فلا يصح هذا الجواب ان يكون جوابا من طرف الشارح لانه لا يرضى به **قوله** اسم اللفظ والمعنى شامل لما هو قديم ويرد عليه ان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عم بلسان جبرائيل عم وان كان اسما للنوع القائم بذاته تعالى يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص مخصوصة مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع و ذلك الفرد الخاص **هذا كلامه** فقوله اسم اللفظ والمعنى الخ اي فيكون الكلام النفسي عند الاشعري امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور كذا في شرح المواقف و**قوله** وفيه نظر هذا من تتمة ما سبق اي وفي عدم كونه كلام الله تعالى نظر وقوله يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص الخ هذا اللزوم ممنوع فان اللازم ههنا هو اطلاق كلام الله تعالى على ذلك الشخص باعتبار كونه فردا من افراد نوع القائم بذاته تعالى كما هو حال ساير الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية بالنسبة الى افرادها المخصوصة فان اطلاق تلك الالفاظ على تلك الافراد انما هو باعتبار كونها فردا من افراد تلك المعاني الكلية واما فهم ذلك الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه فذلك بسبب قرينة من القراين او بسبب يتبادر ذلك الشخص عند اطلاق كلام الله تعالى وان لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه ونظيره لفظ الوجود فانه اذا اطلق يتبادر منه الوجود الخارجي مع انه موضوع للمعنى العام المتناول للوجود الخارجي والذهني على ما ذكره السيد الشريف في بعض المواضع

وقه

وقه وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما الخ وتفسير ذلك هو ان الواضع يلاحظ بمفهوم كلي جميع افراده على وجه الاجمال ثم وضع لفظا من الالفاظ على تلك الافراد تخصيصا ها وضعا اجماليا ومثال ذلك نحو لفظ انت فانه موضوع لكل مخاطب معين بان يلاحظ الواضع كل مخاطب معين بمفهوم المخاطب المعين ويجعل هذا المفهوم آلة بملاحظة تلك الافراد فوضع لفظ انت على خصوصيات تلك الافراد التي هي خصوصيات كل مخاطب معين اذا عرفت هذا فلو جعل كلام الله تعالى من قبيل كون موضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يكون كلام الله تعالى حقيقة في الافراد التي قرأناها كما كان حقيقة في الشخص الذي قام بذاته تعالى واما قوله يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث ايضا حقيقة فمدفوع بان يقال ان اريد به ان يوصف ذلك الشخص الذي قام بذاته تعالى بالحدوث فذلك مم وان اريد به ان يوصف نوع كلام الله بالحدوث فلم لم يكن لاستحالة في ذلك فان هذا النوع له افراد متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا وقوله مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص يرد عليه ما ذكره من ان كلام الله اذا كان اسما لنوع القائم بذات المخلوقات يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته النبي عم بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وانه بط قطعا وجوابكم جوابنا **قوله** ليس مترتب الاجزاء في نفسه يشكل الفرق حينئذ بين قيام لمع وملع ونظايرهما اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء **هذا كلامه** فقوله يشكل الخ لا يختص بنظاير لمع وملع بل يتوجه على جميع كلمات القرآن من اوله الى آخره فان جميع القرآن هي المركبة من التسعة والعشرين حرفا ومجموع هذه الحروف قد كانت ازلية قائمة بذاته والمفروض ان لا تركيب ولا تقدم ولا تأخر بين تلك الحروف ولا في الكلمات المركبة منها فلا يتصور ان يكون ضرب مثلا كلمة واحدة مترتبة الاجزاء ولا ان يكون كلمة اخرى مترتبة الاجزاء ومن المعلوم ان الترتيب لا ينفك عن تركيب الكلمات فاذا لم يوجد الترتيب في كلمة لم يوجد التركيب فيه بدون الترتيب والجواب العام هو ان يقال جاز ان يوجد من كل واحد من تلك الحروف اشخاص متعددة قائمة بذاته تعالى ويكون بين تلك الحروف ترتيبات عقلية حتى كان بينهما تركيبات عقلية بحيث تحصل بسببها كلمات مخصوصة لها هيئات مخصوصة بها يمتاز بعض تلك الكلمات عن بعض ومع ذلك كانت ازلية قائمة بذاته تعالى واما قوله ليس مترتب الاجزاء فالمراد به

نفي الترتيب الزماني لا نفي الترتيب مطلقاً ثم انه لا استبعاد في ان يكون صفة موجودة في الخارج
قائمة بموجود جسماني فيكون هي متحيزة بتبعية ذلك الموجود وتلك الصفة ايضاً قائمة بموجود غير
جسماني فيكون هي غير متحيزة ايضاً بتبعية هذا الموجود قال ش وهو جيد لمن يتعلق لفظاً فايا بالنفس
ولكن انه يقول معنى الحيوان الناطق مثلاً في زمان معين يتقدم الحيوان على الناطق ويتعقل ايضاً في ذلك
الزمان المعين معنى الناطق الحيوان يتقدم الناطق على الحيوان وليس هناك ترتب زماني بين المعنيين
وهذا ظاهر بالوجدان لا ينبغي ان يكفي عاقل فلم لا يجوز ان يقوم بذاته تعالى القوي الكامل الفاظ
ومعاني ازلية مترتبة ترتيباً عقلياً غير جسماني لا ترتيباً زمانياً اصلاً وفيه ونحن لا نتعقل الخ هذا ناظر
الى ما سبق من قوله كالقائم بنفس الحافظ الخ ويمكن ان يقال ان تكون صور الحروف مخزونة مرتسمة في الخيال
الحافظة وهو الذي يكفي بها فان صور الحروف والكلمات ثابتة باقية في خياله بدون الترتيب اذ لو لم يكن هي
ثابتة باقية في خياله لزم منه النسيان فلم يبق فرق بينه وبين الامي اصلاً واذا جاز الثبوت والبقاء
في الانسان الضعيفة جاز ذلك في الواجب القوي الكامل بالطريق الاولى فتامل والله الموفق **قوله**
ويفسر باخراج المعدوم انه لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في ساير العبارات
فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها **هذا كلامه** فقوله فانها دالة على الاضافة الخ والحاصل ان الاخراج
والترزيق والاحياء والاماتة الى غير ذلك عبارات دالة على الاضافة المحضة لكن المراد مبدأ هذه الاضافات
ومبدؤها صفة حقيقية هي المسمى بالتكوين واثبتها الحنيفة وفرقوا بينه وبين القدرة بان اثر القدرة
صحة وجود المقدور من القادر واثر التكوين هو الوجود بالفعل **قوله** يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى يرد
عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما يجيء احد الدليلان وجوابه انه مردود بان
صفة الشيء لا يقوم بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له **هذا كلامه** فقوله فان رد بما يجيء الى ما يجيء في الوجه
الرابع من قوله فيكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه الخ وفيه احد الدليلان يعني الوجه الاول والوجه الرابع
وقوله لم يتعرض له اي في الوجه الاول فان تعرض له في الوجه الرابع توسيعاً للداير **قوله** لجاز اطلاق كل
كل ما يقدر هو عليه يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعي ممنوع لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز
العقلي تسليم ولا مانع عنه **هذا كلامه** فقوله لتوقفه على عدم الايهام اي لتوقف الجواز الشرعي على عدم الايهام
ما لا يجوز في شانه حتى لا يجوز ان يقال هو اسود لكونه قادراً وذلك لايهام كونه تعالى جسماً تعالى عنه ذلك وفيه

والاذن

والاذن اي ولتوقف الجواز على الاذن الشرعي وان لم يوهم ما لا يجوز في شانه تعالى وفيه ولا
مانع عنه لا يخفى على المنصف ان اطلاق الاسود والاحمر على رجل صباغ لكونه قادراً على صبغ السواد
والحمرة غير مقبول عند اهل اللغة والعرف ولا عند العقلاء ايضاً فلا حاجة لما ارادوا المذكور هنا نعم
يتوجه ان يقال اللازم من جواز اطلاق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق هو جواز اطلاق خالق
السواد مثلاً او مكون السواد او محدث السواد بمعنى انه قادر على خلقه وتكوينه واحداثه ولا يلزم
اطلاق السواد عليه تعالى وذلك لان قدرته تعالى انما يتعلق على خلق السواد لا على نفس السواد اذ الماهية
من حيث هي هي ليست بمجعولة على ما هو المشهور فلا يتعلق القدرة على نفس السواد وانما يتعلق على
خلقه وتكوينه واحداثه فلا يرد النقض بتجويز الاسود اصلاً **قوله** واما بتكوين آخر فيلزم التس
يرد عليه منع مشهور لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى ما له وعليه
ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى ازلاً تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات
الشيء على وجوده فاحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى **هذا كلامه** فقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين
عين التكوين فعلى هذا يكون التكوين مكوناً بتكوين هو نفسه ويبطله ما سيجيء من قوله وهو غير المكون
عندنا الخ فلا يحسن ايراده هنا قبل مجيء اوان وقوله وقد اشرنا الى ما اشرنا في بحث صفة البقاء وفيه
ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده لا يخفى عليك ان ذات التكوين من قبيل الصفات الممكنة ولا شك
ان كل ممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه بدون رجحان احدهما على الآخر فان اراد سبق ذات
الشيء على وجوده ان ذاته شرطاً قابلاً لوجود فجميع الممكنات كذلك مع ان المفروض ان كل واحد منها يحتاج ج
الى تكوين غيره فالتكوين اذا كان حادثاً ينبغي ان يكون محتاجاً الى تكوين آخر كساير الممكنات الحادثة
وان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده ان ذاته مرجحة لوجوده على عدمه فهذا لا يصح في الممكنات كما عرف فت
مع ان فيه سد باب اثبات الصانع والعاقل لا يقول به وان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده السبق
الزماني بان يتصف الباري تعالى في الازل بذات التكوين مثلاً حال كون ذات التكوين معدومة ثم يتصف بها
الباري تعالى بعد الحدوث حال كونها موجودة فهذا غير معقول ايضاً بمنزلة ان يتصف زيد مثلاً بالسواد
حال كون السواد معدوماً ثم يتصف بذلك السواد حال كونه موجوداً **قوله** ومبنى هذه الادلة الى كافة
اراد ما عدا الدليل الثاني او مبنى الامر على التغليب **هذا كلامه** والحق ان الدليل الثاني ايضاً مبني على كون

حقيقية
وذلك لان مراد الشارح رح هو انه تع قد وصف ذاته في الازل بانه الخالق فلو كان الخلق صفة

التكوين صفة حقيقية ازلية لايلزم كذب كلامه تع لانه تع في الازل قد كان متصفا بصفة الخلق و
هو التكوين فيكون الكلام الازلي صادقا قطعا ولم يكن الخلق والتكوين صفة حقيقية حادثة او
تكون صفة اضافية متجددة وقت حدوث المكون واياما كان يلزم الكذب بناء على انه تع وصف
ذاته في الازل بانه متصف بصفة الخلق والتكوين مع ان المفروض انه تع لم يتصف في الازل بصفة الخلق
والتكوين وكلام الله تع منزه عن الكذب بالاجماع **قوله** ولا دليل على كونه صفة اخرى و يخطر بالبال
ان التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وانه لم يوجد بعد
وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف
لايكون صفة اخرى **هذا كلامه** فقوله هو المعنى الذي نجده في الفاعل لا شك ان العلة الموجودة تجب ان
يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذوات وانه يجب ان يكون خصوصية مع ذلك المعلول ليست
لها تلك الخصوصيات مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضائها لمعلول معين اولى من اقتضائه لما عداه فلا
يتصور ح ضرورة عنها فمع كل صدور لابد وان يكون للمصدر قبل ذلك الضرورة خصوصية مع الصادر
نسبة له مع غيره كذا في شرح المواقف والظاهر ان المراد بالتكوين هو هذه الخصوصية لا الامر
الاضافي الذي يتعلق بين المكون والمكون لان هذه الامر الاضافي متاخرة عنهما ولا شك ان تلك
الخصوصية متقدمة على وجود المكون المعلول و قوله وهذا المعنى يعم الموجب ايضا ان هذا المعنى متغايرة
للقدرة والارادة في انه يوجد في الموجب لا قدرة له و قوله فكيف لايكون صفة اخرى لا نزاع في ان
الباري تع لابد له من خصوصية مع ان كل مكون صادر عنه تع تنبيه بغاية لكن لايلزم ان يكون
تلك الخصوصيات مغايرة للقدرة والارادة بالنسبة الى ايجاده للعالم وكذا لايلزم ان يكون تلك الخصوصية
غير ذاته تع بالنسبة الى ايجاده للقدرة والارادة وساير الصفات الحقيقية فالحق ما ذكره الشارح
من قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة **قوله** والمكون حادث لحدوث التعلق او
يكون التعلق الازلي بوجوده وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن **هذا كلامه** لا شك ان تعلق الازلية
لازمة للقدرة وهي صحة الفعل والترك واما كون تعلق التكوين ازليا وهو الايجاد فغير مقبول اصلا
فلذا قال الشارح لحدوث التعلق فافهم **قوله** وما يقال اي في جواب استدلال القائلين لحدوث التكوين
وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان
تعلق

تعلق فاما ان يستلزم وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وليس بشيء لشيوع
نظايره توسيعا لدايرة الالزام كانه رد وجود العالم من التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على
انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا **هذا كلامه** فقوله وحاصله منع الملازمة فيه بحث اذ لا يتصور ههنا
منع الملازمة فان التكوين نسبة متاخرة عن المكون عند القائلين لحدوث التكوين كما ان الضرب متاخر ضرة
عن المضروب فان كان التكوين قديما يلزم قدم المكون كما ان الضرب لو كان قديما يلزم قدم المضروب
فان النسبة لو كانت قديمة يلزم قدم المنتسبين ومنع هذه الملازمة مكابرة واما قوله ليس بشيء لان
المقصود ههنا هو ان الترديد المذكور قبيح لا يستلزم التناقض لان حاصل قوله وان تعلق الخ هو ان
وجود العالم ان يتعلق بذاته تع او بصفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق وجوده
به الخ فيجوز التساير فقال ان قوله ان تعلق بذاته او بصفة من صفاته الخ يستلزم الاقرار لحدوث وجود
العالم فيكون الترديد بين القدم والحدوث بعد الاقرار بالحدوث قبيحا جدا الا يستلزم التناقض ههنا
حاصله قوله وما يقال الخ فرده الشارح بقوله وفيه نظر الخ حاصله ان يقال لا نم قبح الترديد المذكور وقوله
يجوز ان يكون الجواب الزاميا اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا على القائلين بحدوث
التكوين واذا كان الزاميا لايلزم ان يكون الترديد قبيحا فان المجيب ح ان يذهب الاحتمالات
الباطلة ليحصل الالزام قال الشارح نعم اذا اثبتنا صدور العالم الخ انا لو اثبتنا صدور العالم عن القادر
المختار بدليل لا يتوقف على حدوث العالم مثل قولنا الاختيار كمال وكل كمال يجب اثباته تع والايجاب نقص
وكل نقص يجب تنزيه الله تع عنه وكان القول بتعلق وجود العالم بتكوين الله تع قولا بحدوث العالم
حدوثا زمانيا حتى يكون الترديد المذكور صحيحا لكن الدليل المعتد به عند اصحابنا هو الدليل الذي هو
يتوقف على حدوث العالم على ما علم في موضعه فلا يلزم من قوله يتعلق وجود العالم بتكوين الله تع قولا
بحدوث العالم فلا اشكال **قوله** ومن ههنا اي من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه
هذا كلامه فكان الشارح قال ومن اجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية يقال ان التصريح بكل
جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من قال بعدم الهيولى مثلا وانما قلنا الى الرد لان مراد المص
ههنا هو ان التكوين الله تع لكل جزء من اجزاء العالم لا في الازل بل في وقت حدوثه فظهر من هذا
الكلام ان لوجود جميع اجزاء العالم بداية فيبطل القول بقدم الهيولى **قال ش** والآن وان لم يكن

المراد بالحادث ما لوجوده بذاته بل كان المراد بها هو مصطلح الحكماء لم يصطلح ذلك ردا عليهم و
قوله من المفعول متعلق به بقوله فلا بد اذ لو تأخر وجود المفعول لانعدم الضرب وقوله بخلاف
فعل البارى تعالى الخ هذا ممنوع فان فعل البارى انما يكون ازليا ان كان صفة حقيقية والمفروض انه
ليس كذلك اذ المفروض اذ انه عين الاضافة والقول بكون الاضافة التى هى اخراج المعدوم الى الوجود
ازلية بديهى البطلان **قوله** وهو غير المكون عندنا جعل بعضهم من تتمة الجواب وحمل الغير على المصطلح
وقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كالضرب والا لما كان غيره لامتناع انفكاكه
ح عن المكون وليس بشئ لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلم عند الخصم فى المكون موجودة فى
الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة
مع الذات هذا كلامه فقوله بينهما وذلك لان التكوين موجود فى الازل والمكون حادث لم يوجد
فى الازل فثبت الانفكاك منهما فلا يكون كالضرب مع المضروب كما زعموا وقوله والا اى وان التكوين
اضافة لما كان غير المكون لامتناع انفكاك التكوين عن المكون ح اى ومع كون التكوين اضافة
وقوله غير مسلم عند الخصم يعنى ان صحة انفكاك التكوين عن المكون كانت مبنية على كونه صفة حقيقية
ازلية وهذا غير مسلم عند الخصم بل هو محل النزاع فذلك البعض يلزمه المصادرة فى جوابه وقوله
وفى المكون موجودة فى الاضافة ايضا يعنى ان صحة الانفكاك فى المكون موجودة فى الاضافة فان
المكون يصح انفكاكه عن التكوين واذا كان التكوين اضافة اذ هو اخراج الشئ من العدم الى الوجود
فيكون حالة بين الوجود والعدم فلا يثبت التكوين وقت بقاء المكون فيصح الانفكاك بينهما و
قت بقاء المكون وقوله ايضا اى كما كان التكوين على تقدير كونه صفة ازلية يوجد بدون المكون
على ما قالوا وقوله لا يكفيه اللزوم من جانب قلنا نعم لكن التكوين اذا كان اضافة يلزم ان يكون
اللزوم بين التكوين والمكون من الجانبين فان التكوين لو كان اضافة يكون ايجاد المكون
لا اخراجا له من العدم الى الوجود ولا شك ان ايجاد المكون كما يكون وقت حدوثه يكون ايضا وقت
بقائه فظهر ان اللزوم بينهما من الجانبين فلا يرد النقض بالعرض مع المحل ولا بالصفة المحدثة
مع الذات **قوله** لان الفعل يغاير المفعول قيل عليه التكوين نفس الفعل بل مبدؤه ولو سلم لم يكن
غيره لامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فيكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام

الذاتى

الذاتى فان القائل بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل ويكون
قوله كالضرب نظيرا لا تمثيلا وقد عرفت انفا جواب التسليم الاول بل الثانى ايضا فتدبر
هذا كلامه فقوله ولو سلم لم يكن غيرا اى لو سلم ان التكوين نفس الفعل لم يكن الفعل غير المفعول لامتناع
انفكاكه عن المفعول وقوله ولو سلم لكان غير الفاعل اى لو سلم ان الفعل غير المفعول لكان غير الفاعل
كما كان غير المفعول وقوله فان القائل بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية يعنى ان الشارح لما قال ان
الفعل يغاير المفعول ظهر بطلان قول من قال ان التكوين هو عين المكون لو كان الفعل لا يكون
عين المكون وان لم يكن الفعل صفة حقيقية فهذا الكلام من الشارح يكون الزاميا على القائلين
بالعينية ويجوز ان يكون هذا الكلام تحقيقا لقول القائلين بان التكوين صفة حقيقية وذلك
لان ذكر التغاير بين المفعول ونفس الفعل يدل على التغاير بين المفعول ومبدأ الفعل بالطريق
الاولى فيكون لازم الاول كناية عن الثانى فكان ابلغ من التصريح وقوله ويمكن ان يراد بالفعل
ما به الفعل فعلى هذا يكون بلفظ الفعل حقيقة عرفية فيما به الفعل كما ان لفظ التكوين يكون حقيقة
عرفية فى مبدأ التكوين وهو ما به التكوين بمعنى الايجاد ويجوز ان يكون لفظ الفعل مجازا فيما به
الفعل وقوله وجواب التسليم الاول وهو ان يقال عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب وقوله
الثانى ايضا وهو ان يقال لا استحالة فى كون صفة المحدثة غير الذات مع ان الكلام فى الفعل الذى
هو صفة المحدثة **قوله** مستغنيا عن الصانع اذ لا احتياج اليه انما هو فى التكوين والايجاد هذا كلامه
فقوله اذ لا احتياج اليه الخ الصانع انما هو فى التكوين والايجاد والخلق والمفروض ان تكوين الشئ
وايجاده وخلقه هو عين ذلك الشئ ومن المعلوم ان ماهية الشئ ليست بمجعولة يلزم ذلك الشئ قديما
مستغنيا فى التكوين والايجاد والخلق الذى هو نفسه **قوله** اقدم منه القدم اما اللغوى فالمعنى اقدم
منه واسبق اذ العالم حادث واما الاصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم قدمه ايضا فالمعنى
اقوى قدما واولى به لانه قديم بدون التكوين هذا كلامه فقوله اما لغوى القديم فى اللغة ما مضى
عليه زمان طويل كقوله تعالى كالعرجون القديم وقوله لانه قديم بدل التكوين فيه ان كون الواجب
قديما بدون التكوين لا استلزام كونه اقوى قدما واولى به وانما يستلزم لو لم يكن المكون قديما
لنفسه لكن المفروض هو ان التكوين عين المكون فيكون مكونا بذاته كان البارى تعالى موجود

بذاته فيلزم ان يكون كل واحد منهما قديما بذاته نعم كون التكوين عين المكون خال في نفس الامر
لكن الح جاز ان يستلزم الح فلو كان عينه لزم ان يكون المكون موجودا قديما بذاته تعالى هذا خلف
قال الشارح لكن ينبغي للعاقل الخ هذا تعريض على المص واصحابه الماتريدية حيث بالغوا في ردهم هذا
على ما يليق بالعقلاء وقوله ليس امرا محققا مغايرا للمفعول وانما لم يقولوا التكوين نفس المكون بكسر
الواو لانهم قد اتفقوا كونه صفة حقيقية فيه منع ما فيه من سوء الادب ولان التكوين متجدد عند
تجدد المكون بفتح الواو ولا ينفك كل واحد منهما عن الآخر فكانه نفه بخلاف المكون بكسر الواو فانه قديم
يتعكس في الازل عن التكوين وقوله لا كما زعمت الفلاسفة الخ فانهم ارادته تع نفس علمه بوجه النظام الا يقولوا
كمل وبه يسمونه العناية الازلية وقالوا علمه تع عين ذاته فلذا قالوا انه تع موجب بالذات قوله دليل
على كون صانعه قادرا مختارا وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على بطلان قول الحكماء
ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه
الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة انتهى كلامه فقوله على بطلان قول الحكماء الممكنات باسرها
قابلة للوجود على وجوه ممكنة الا ان بعض تلك الوجوه احسن واكمل النظام الكل من حيث كل وهو
هذا النظام المشاهد فلذا اوقع العالم على هذا النظام المشاهد لمناسبة المبدأ في الاكملية وقوله قد خفي عليه
الضروريات لا نزاع في ان وجود العالم على الوجه الاوفق يدل دلالة ضرورية على كونه تع قادرا
بمعنى انه تع ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى اعم فانه كما يتناول الموجب ايضا فان الحكماء قالوا
ان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين
صادق في حق الله تعالى سبحانه كذا على وجوده دليلا على كونه تع قادرا بمعنى انه يصح ان يفعل وان لا يفعل
فدعوى الضرورة فيه غير مقبول فان دعوى الضرورة فيما هو محل النزاع مما لا يقبل اهل المناظرة لكن
مقصود الشارح هو اثبات المعنى الثاني الذي هو الاخص فلا بد من دليل يدل على كونه تع قادرا مختارا
بمعنى يصح ان يفعل وان لا يفعل وقوله نعم يناقش باحتمال الواسطة ان يحتمل ان يصدر عن الباري تع
بطريق الايجاب وسط قديم مختار يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة على الوجه الاوفق الاصلح
هذا لا يلزم ان يكون الباري تع فاعلا مختارا بل الفاعل هو ذلك الوسط القديم هذا وانت خبير بان
حدوث ماسوى الله تع يبطل احتمال الوسط المختار واذا بطل هذا الاحتمال فلو كان الباري تع موجبا

يلزم

يلزم قدم العالم او يلزم التسلسل في الشروط المتعاقبة او المجتمعة على ما حققناه في موضعه قوله
يعني الانكشاف التام يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف في صفة المرئي مبني
للفاعل صفة الرائي انتهى كلامه فقوله مصدر المبني للمفعول كما هو الظ كان تفسيره بالانكشاف في تفسير اللازم
وعلى التقديرين فمحل النزاع هو رؤية الله تع بحاسة البصر وهو ان ينكشف لعبارة انكشاف في ليلة
البدر وان يحصل للعبد بالنسبة اليه سبحانه هذه الحالة المعتبرة عنها بالرؤية على ما سيجيء تفصيله ان شاء الله
قوله يعني ان العقل اذا خلي الخ هذا هو الامكان الذهني وليس محل النزاع اذ الخصم قايل به انتهى كلامه
يعني ان مقصود اصحابنا هو ان يحكم العقل بجواز الرؤية الى الله تع جواز في نفس الامر وليس مقصودهم
هو ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناعه فان هذا المقصود ليس محل النزاع مع انه منقوض بجميع
الممتنعات النظرية كجسمية الواجب تع عن ذلك فانه يقال مثلا ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته
ما لم يقم برهان على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه ونحن نقول وبالله التوفيق ان مراد الشارح هو
ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تع بل حكم جوازها ما لم يقم برهان الامتناع اما قوله بل حكم
جوازها فقد اشار اليه الشارح بقوله مع ان الاصل عدمه اي عدم الامتناع ثم ان هذا القدر من الجواز العقلي
يكفي ههنا لان المقصود هو ان يتفرع عليه ما بعده من قوله واجيب بالنقل واما النقض بالجسمية ونحوها
فجوابه هو انا نسلم ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع جسميته تع بخلاف رؤيته اذا لم يقم برهان على
امتناعها فيبقى على الجواز الاصلي وهو يكفي ههنا كما عرفت قوله ضرورة انا نفرق بالبصر الخ يرد عليه انه
ان اريد الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والا
قطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من لا يقتضي كون الضرورة مبصرا انتهى كلامه فقوله يرد عليه الخ يمكن
ان يقال ان قوله انا قاطعون برؤية الاعراض والاعيان اشارة الى ان الحكم برؤية الاعيان و
الاعراض حكم بديهي مع ان الخصم قايل برؤيتها ايضا وان ما ذكر ههنا في صورة الدليل كان تنبيها لا
للاستدلال فالاعتراض بايراد المنع او نحوه لا يجد كثير نفع قوله اذ لا رابع يشترك بينهما يرد عليه
ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والقابلية بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية
ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت عليه الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب تع فلا ضرورة
في النقض بها على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعا قلت تجوز ان يشترط مع

الموجود الممكن هذا كلامه فقوله يرد الخ وللمانع ان يقول ان التحيز والمقابلة في الجوهر يكونان بالاصالة
وفي العرض يكون بالتبع فكل واحد منهما يكون في الجوهر بمعنى وفي العرض بمعنى آخر فلم يوجد معنى واحد
مشترك بين الجوهر والعرض واما كون نفس وجوب الوجود علة صحة الرؤية فهو لا يضر المعلل لان فيه
الخلط وهو صحة الواجب تع واما قيد الوجود وهو كونه بالغير فهو اعتباري محض فلا يصح علة لصحة الرؤية
متعلق للرؤية كالامكان ونحوه وقد فلا ضرورة في النقض بها بل في الايراد نفع للمعلل اذ يلزم من كون
الماهية والمعلومية ونحوها متعلقا للرؤية كون الواجب تع ايضا متعلق للرؤية لانه تع من افراد الماهية ونحو
هما من الامور العامة والمفروض ان كل واحد للرؤية قابل لها فكذا الواجب تع واما قد لجواز ان يشترط
بشيء من الخواص الموجودة الممكنة فهو فروع لما يذكره فيما بعد من ان امتناع وجوب الرؤية لفقد شرط
مانع لا يمنع الصحة المطلوبة وذكر في شرح المقاصد ان الشرطية او المانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا
لصحتها فتدبر قد والامكان عن عدم ضرورة الوجود وايضا لو عللت بالامكان لصحة رؤية المعدوم
الممكن هذا خلف وفيه نظر هذا كلامه نقل عنه ان وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء
من الخواص الموجودة كما اشير اليه آنفا وقد عرفت وجه اندفاعه ايضا فتذكر قد ولا مدخل للعدم
في العلية لا تاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه
انه لا يمنع الشرطية ولا يتم المقصود هذا كلامه فقوله ولا يتم المقصود وهو صحة رؤيته تع وذلك
لجواز ان يكون الحدوث والامكان شرطا لصحة الرؤية فلا يلزم صحة رؤيته تع وانت خبير بان الشارح
قد صرح بان المراد بالعلة ما هو متعلق الرؤية لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر
في شرح المواقف ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان
يتعلق به الرؤية ما لا يؤثر في الصحة واحتياج الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ويعلم ايضا بالضرورة
ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه فافهم والله المعين قد
ويتوقف امتناعها اي امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود شرط مانع
لا يمنع الصحة المطلوبة هذا كلامه وذلك لان الشرط والمانع من الامور الخارجية عن متعلق الرؤية ولا غيرها
به جاز ان يكون الشرط او المانع غير خارجة عن المتعلق فيكون الصحة او الامتناع لذاته لا لامر خارج
عنه وانت خبير بان هذا الاعتراض مندرج فيما يذكره الشارح من قد لجواز ان يكون متعلق الجسمية

وما يتبعها

وما يتبعها من الاعراض الخ فالشارح فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات اي فيجوز ان يعلل صحة
الرؤية بخصوصية الجوهر وخصوصية العرض وقد فالعدمي يصلح علة للعدمي فيكون الامكان او الحدوث
علة لصحة الرؤية قد لا يجوز ان يكون خصوصية الجسمية الخ جواب لقوله فالواحد النوعي قد يعلل الخ
ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع هذا لا يدفع الاعتراض عن
الطريق المذكور ويستلزم استدلال التعرض لرؤية الجوهر والعرض لاشتراك الصحة بينهما ولا يستلزم
الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة ان يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا يدرك منه الا هوية ما هو مشترك
بين الواجب والممكن هذا كلامه فقوله لا يدفع الاعتراض بان الواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات وذلك
انا سلمنا انه لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهر فقط او خصوصية العرض فقط لكن
لم لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية كل واحد من الجوهر والعرض ولا يلزم من جواز رؤيتها
جواز رؤيته تع وانت خبير بان هذا الايراد يكون راجعا الى النظر الذي اورده الشارح بقوله وفيه نظر
لجواز ان يكون متعلق الرؤية الجسمية وما يتبعها الخ واذا كان راجعا اليه ينبغي ان لا يذكر قبل ذكرها
وقد اذ يكفي بان يقال الخ فيه بحث فانا سلمنا انا اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما لكن لم لا
يجوز ان يكون هذا الادراك متعلقا بخصوصية الجوهرية في زيد فقط او بخصوصية العرض فقط غاية
ما في الباب انا لا ندرك من تلك الخصوصية الا هوية ما وهذا احتمال عقلي لا بد لنفيه من دليل فلذا قال
صاحب هذا الوجه الاول انا نرى كل واحد من الجوهر والعرض فلا يكون الرؤية مختصة بالجوهر فقط
ولا بالعرض فقط ثم لا بد لهذه الرؤية العامة من متعلق عامة ايضا غير مخصوص بشيء من الجوهر والعرض
ومع ذلك لا بد وان يكون امرا وجوديا وذلك المتعلق العام هو كون الشيء له هوية ما فانا اذا رأينا
زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهو مشترك بين الواجب والجوهر والعرض فجاز ان يكون الواجب تع
ايضا متعلقا للرؤية وهو المطلوب قد انما يدرك منه هوية ما رد بان مفهوم الهوية المطلقة امر
اعتباري فكيف يتعلق به الرؤية بل المرئي خصوصية الموجودة فلعل تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق
الرؤية ثم اعلم ان هذا التدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى هذا كلامه فقوله رد بان مفهوم الهوية
الخ وهذا الرد هو ما ذكره السيد في شرح المواقف وانت خبير بانه يكون راجعا الى نظر الشارح فلا ينبغي
ان يذكر قبل ذكر هذا النظر وذلك لان حاصل هذا النظر هو انه يجوز ان يكون متعلق الرؤية وهو خصوصية

كون الشئ له هوية ما لانفس مفهومه من المعقولات الثانية فكيف يكون متعلق الرؤية وتلك الخصوصية
هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من اعتبار خصوصية الجوهر ثم انه تعالى منزه عن الجسمية وما يتبعها
فلا يلزم كونه متعلقاً للرؤية وقوله منقوض بصحة الملموسية قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة
الملموسية فقوي فلا نصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى كلامه ويمكن ان يقال صحة الملموسية مختصة
بالاعراض فلا يكون مشتركاً بين الجوهر والعرض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها ويمكن
ان يقال ايضاً كما انه تعالى جاز ان يكون مرئياً بالقوة الباصرة لا في مكان ولا على جهة جاز ايضاً ان يكون
ملموساً بالقوة اللامسة لا في مكان ولا على جهة ولا مماسة بين اللامس والملموس وذلك بان يخلق الله تعالى
في جميع اعضاء المخلوق بادراك التمس بلا كيف ولا اتصال جسماني بين اللامس والملموس فلا نقض بصحة الملموسية
ايضاً لعدم تخلف الحكم عن الدليل المذكور **قال** لكان طلبه جهلاً قالت المعتزلة الجهل ببعض احوال الباري تعالى
لا يضر اذا علم وحدانيته وشرعيته ورد ذلك بان تجويز الجهل كليم الله تعالى مما يمتنع عليه عليه السلام مع علم احاد المعتزلة
به بنوعة شنعاء **قوله** والمعلق بالممكن ممكن يرد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة و
العلة قد يمتنع عدمه والسر فيه الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان **هذا كلامه** والحق ان التركيب المذكور
لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف انه
اذا فرض وقوع الشرط وعدمه لا يقال فاية التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط
الوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانب الوجود و
العدم لا في جانب العدم فقط انتهى كلامه وقيل الصواب له هو المتعلق بالممكن ممكن **قوله** وقد اعترض
عليه بوجوه منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري واجيب بان النظر الموصول بالى نص في الرؤية
فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير مقبول كذا في شرح المواقف ويرد عليه بخاطبونا
ان المراد هو العلم بهوية الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار **هذا كلامه**
فقوله مجاز عن العلم الضروري فمعنى قوله ارني اي اجعلني عالماً بك ضرورياً وقوله بان النظر الموصول بالى
نص في الرؤية اي لو كانت الرؤية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه في قوله انظر
اليك بمعناه والنظر ان استعمل بمعنى العلم الا انه استعماله فيه ايضاً موصلاً بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعاً
كذا في شرح المواقف وقوله والخطاب لا يقتضي ان العلم بوجه قلنا نعم الا ان هذا العلم ينبغي ان يكون

متوجها الى خصوصية ذاته تعالى لان الخطاب لا يتصور الا بالنسبة الى مخاطب معين ولا شك ان هذا
العلم علم الضروري بمخلوق الله تعالى حاصل لسوال موسى عليه السلام الرؤية ثم قال اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً
يتبادر منه انه عليه السلام لم يجعله عالماً به علماً ضرورياً حتى طلبه ليحصل له علم الضروري به تعالى وهذا غير معقول مع
ان فيه ترك ادب وهذا الذي ذكرناه ظاهر للعاقل المنصف **قوله** ان كان السائلين الخ روي ان موسى عليه السلام
اختار سبعين رجلاً من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهو الذي طلبوا الرؤية وقالوا لن
نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا من بعد ما آمنوا فلا اشكال اصل **هذا كلامه** فقوله فلا اشكال
اصلا اي فلا يرد في انهم كفار فلا يحسن ترديد الشارح بان يقولوا انهم كانوا مؤمنين الخ لان الترديد
انما يحسن اذا كان في كفرهم تردد لكن تردد في كفرهم على ما عرفت ويمكن ان يقال ان ترديد
الشارح ههنا للتفصيل لا لاظهار التردد وبيان الاحتمال وذلك لان قوم موسى عليه السلام كانوا فرقتين
احدهما هم المؤمنون والاخرى هم الكافرون ذكر في تفسير القاضي انهم كانوا ستمائة الف ما نجى من
عبادة العجل الا اثنى عشر الفاً انتهى كلامه فحاصل كلامه هو ان قوم موسى عليه السلام ان كانوا مؤمنين وهم
الفرقة الاولى كفاهم عليه السلام وان كانوا كفاراً وهم الفرقة الثانية لم يصدقوه وانما ذكر ههنا فرقة المؤمنين
توسيعاً للدائرة جواب اصحابنا عن اعتراض المعتزلة وذكر في شرح المواقف ان موسى عليه السلام لو كان معتقداً
بينهم لكفاه في دفعهم ان يقولوا هذا ممتنع بل كان يجب عليهم ان يدفعهم اي يكفهم عن طلب ما يليق
بجلال الله تعالى كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الهة كما لهم الهة وان لم يكن
مصدقاً بينهم بل كان القوم كافرين منكرين بصدقه لم يصدقوه ايضاً في الجواب بان ترانى خارج عن
الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السوال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختار
فكيف يقبلوا مجرد اخباره مع انكارهم بمعجزاته الباهرة **قال** اما الكتاب الخ فان النظر في الآية
الكريمة موصل بكلمة الى فينبغي ان يكون بمعنى الرؤية في ذلك اليوم وهو المطلوب وقوله كما ترون القمر
ليلة البدر المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية في الكمال لا تشبيه المرئي في الجهة وعلو المكان **قوله** والجواب
منع هذا الاشتراك للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة با
لحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد **هذا كلامه**
فقوله في هذا النوع من الرؤية وهو الرؤية المشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة والحق ان

الى الذات المسماة عند اهل السنة بالرؤية الانكشاف التام ليست مخالفة لذلك النوع بالحقيقة لكنهم
كانوا يدعون ان ذلك النوع حاصل بحاسة البصر بان لا يكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة اصلا
ثم كون محل الرؤية امرا جسمانيا وهو الحدقة لا ينافي ان يكون متعلق الرؤية غير جسماني وهو البارئ تعالى
كما ان كون محل العلم الضروري امرا جسمانيا هو القلب عندنا وعند المعتزلة ايضا لا ينافي ان يكون
متعلق العلم الضروري غير جسماني وهو البارئ تعالى **قال ش** وكون الادراك هو الرؤية مطلقا اي وبعد
تسليم كون الادراك هو الرؤية مطلقا يعني انا لا نم اطلاق ذلك بل هو مقيد بكونه على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي فالادراك اخص من الرؤية ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وقوله لا دلالة فيه
على عموم الاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة **قوله** كالمعدوم لا يمدح يرد عليه
ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروائح لا
تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح
بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القران مع امتناعهما في حقه تعالى **هذا كلامه**
فهنا ابحاث الاول ان مراد ذلك المستدل هو الالزام على المعتزلة وليس مراده تحقيق الاستدلال
على جواز الرؤية وبيان ذلك ان المعتزلة لما استدلوا بهذه الاية على عدم جواز الرؤية قال ذلك
المستدل في جوابهم ان الاية لا تدل على عدم جواز الرؤية بل تدل على جوازها وهذا القدر من المعا
رضة يكفي لنا في الالزام عليهم غاية ما في الباب ان استدلالهم واستدلالنا لما تعارضا تساقطا لكن
تساقط الاستدلالين لا يضرنا لان غرضنا رد استدلالهم بالاية وقد حصل هذا الغرض وغرضهم تحقيق
عدم جواز الرؤية ولم يحصل هذا الغرض كما عرفت البحث الثاني مبنى كلام ذلك المستدل على العرف
واللغة فان اهل العرف واللغة اذا ارادوا مدح شيء من انسان او فرس او لباس او غلام
او جارية او نحو ذلك كانوا يقولون ان هذا الشيء مما لا يدركه الابصار او يقولون انه مما لا يراه العيون
مع انه مما يدركه الابصار ويراه العيون فهذا القول منهم يدل على امكان رؤية ذلك الشيء عادة بل على و
قوعها لكنهم انما ذكروا هذا القول لكمال مدح ذلك الشيء وزيادة الترغيب فيه بخلاف الاصوات والروائح
ونحوهما فانها ليس مما يدركه الابصار عادة فلا يحسن مدحها بعدم ادراك الابصار او بعدم رؤيتها
نعم اذا ارادوا مدح الاصوات يقولون لم يسمعها اذن واذا ارادوا مدح الروائح يقولون لم يشمها

انفى

انفى لما قيل في شانه تعالى لا يدركه الابصار فهم انه تعالى ممكن ادراكه بالابصار لكن هذا النفي انما ورد
للمدح بذلك النفي غاية التمدح والتمنع والتعذر بحجاب الكبرياء والبحث الثالث انا اذا قلنا ان
نفي الرؤية في مقام المدح يدل على امكان الرؤية ولم نقل ان نفي كل شيء في مقام المدح يدل على امكان
ذلك الشيء حتى يرد علينا النقض بنفي الشريك او بنفي اتخاذ الولد في مقام المدح مع ان امكان المنع
في صورة النقض نقص ينافي الالوهية وامكان المنع فيما نحن بصدده ليس نقصا بل هو كمال ولطف و
احسان اللهم ارزقنا وبعدنا عن الحرمان **قال ش** ومنها اي ومن السمعيات ان الاية الواردة في سؤال
الرؤية الى نحو قوله تعالى الذين يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في
انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طلبها عاتيا الى مجاوزة الحد مستكبرا اي رافعا
نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان نازلا منزلة طلب ساير المعجزات وقوط انفسهم وعنادهم ولهذا
التعظيم نزل الملائكة مع امكانه بلا خلاف كذا في شرح المواقف وقوله وهذا اي عدم منع موسى عم مشعر
بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اي امكان الرؤية في الدنيا قال المص والله تعالى خالق لافعال العباد
يعني ان افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى ليس بقدرتهم تاثير بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد
في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعل المقدور مقارنا لقدرته واختياره فيكون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير
ان يكون هناك منه تاثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلا وهو مذهب الشيخ الاشعري كذا في شرح
المواقف وسيجيء بعض ما يناسب هذا المقام ان شاء الله تعالى **قوله** لكان عالما بتفاصيلها واما الكسب
فيكفيه القصد والعلم جملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه
العلم الاجمالي **هذا كلامه** ونقول فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني يعني ان كل واحد من خلق الفعل
الاختياري وكسبه كالمشي الى المسجد مثلا كان مسبوقا بالقصد الجزئي الموقوف على التصور الجزئي
المتعلق بذلك الفعل لكن الكسب يكفيه القصد الجزئي الاجمالي لان محل الكسب موجود لهذا الفعل بل
كان محلا له باختياره فهذا القدر من القصد والتصور يكفي للمحلية بالاختيار بخلاف الخلق فانه افادة
الوجود بالقصد الجزئي الموقوف على التصور الجزئي ولا شك ان اجزاء ذلك الحمل امور متكثرة لها حركات
متكثرة واحد منها مسبوقة بقصد جزئي ولا شك ان ايضا ان افادة الوجود لتلك الحركات المتكثرة

لايتصور الامن له العلم الشامل والقدرة والله تعالى القوى العزيز فان قيل لانم ان افادة الوجود
لتلك الحركات المتكثرة لايكفيها التصور الاجمالى والقصد الاجمالى بل يكفيها التصور الاجمالى والقصد
الاجمالى لابد لنفى ذلك من دليل فان من وراء المنع قلنا هذا المنع انما يتوجه على الحكماء القائلين با
لاستعداد فان القائلين باستعداد المحل يكفيهم العلم الاجمالى اما اصحابنا فهم لايقولون بالاستعداد
بل كانوا يقولون بان كل حادث فهو مسبوق بقصد جزئى مترتب على تصور جزئى واما القصد ازلى كون هذا ح
او متجدد فقد اختلف اصحابنا فيه كما مر بل لو سئل عنها ولو فى حال المباشرة لم يعلم بعد التوجه والالتفات
قطعى الحصول وبه يندفع ما يقال ويجوز ان لايشعر بشعور ولا يدوم هذا كلامه فقوله لو لم يعلم حتى لو سئل
عن تلك الاجزاء وعن تفاصيل حركاتها لايقدر على الجواب اصلا بل يعلم بالضرورة الوجدانية انه لايقدر
على العلم بتلك الاجزاء تفصيلا وعلى العلم بحركاتها المسبوقة بالقصد التفصيلى والتصور التفصيلى وامكان
ذلك مكابرة لايلتفت اليها قوله اى عملكم على ان ما مصدرية ينبغى ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول
ليصح تعلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول يعم مثل السرير بالنسبة الى
النجار فلا يتم المقصود واما الموصول فهى عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا هذا كلامه فقوله
ينبغى ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول والحق ان لفظ ما عملكم حقيقة لغوية وعرفية فيما هو الحاصل
بالمصدر واما المعنى النسبى الذى هو معنى المصدر فهو خلاف الظاهر والمتبادر ثم ان متعلق الخلق هو هذا المتبادر
اعنى الحاصل بالمصدر فلا حاجة الى جعل المصدر مجازا عن معنى المفعول كما توهم ثم ان الاضافة قد يفيد
العموم مثل الاضافة فى قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فان الاضافة فى امره يفيد العموم ومثل
الاضافة فى قولهم اتفقوا اهل الحق فان اضافة اهل الحق يفيد العموم كما ان الموصول قد يفيد العموم
نحو الذى يأتينى فله درهم اذا ثبت هذا الذى ذكرناه ظهر لك انه لافرق بين الاضافة والموصول
فانهما يفيدان العموم واما جعل الافادة الموصول بطريق الوضع وافادة الاضافة بطريق المجاز فحكم
محض بل الحق ان كل واحد منهما يفيد معنى الاستغراق بطريق الوضع على ما علم فى اصول الفقه وقوله فلا
يتم المقصود وهو انه تعالى خالق لجميع معمولات العباد فلم يحمل الاضافة على الاستغراق لصار المعنى ان الله تعالى
خلق بعض معمولاتكم فلا يثبت ان يكون مثل السرير بالنسبة الى النجار مخلوقا له تعالى فان السرير وان كان
معمولا لكن لم يثبت ان جميع المعمولات مخلوقا له تعالى وقيل المراد بما يعملون الاصنام فيكون المعنى والله خلقكم

واصنامكم

واصنامكم قلنا لو سلم ان المراد بهذا يكون المعنى ان الله تعالى خلق مادة الاصنام صورتها ولاشك ان
صورة الاصنام من قبيل الافعال الاختيارية للعباد لكن بطريق التوليد قال الشارح وللذهول عن هذه
النكتة اى عن ان المراد بالعمل والمعمول وهو واحد وهو الحاصل بالمصدر وقوله بدلالة العقل يعنى ان
المخصص ههنا هو العقل فلا ينافى ان يكون العلم قطعيا فى الباقى بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل
على ما بين فى اصول الفقه قوله افمن يخلق كمن لايخلق وقد يوجه بالحمل على خلق الجوهر لكنه خلاف الظاهر
هذا كلامه والمعنى الظاهر هو ان يقال ان من لايوجد منه حقيقة الخلق لايماثل من وجد منه حقيقة الخلق وقد
نزل الفعلان منزلة اللازم كما فى قوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون والمعنى لايستوى
من وجد له حقيقة العلم ومن لايوجد هذا مبنى على ما ذكره الشارح فى المطول قوله والمعتزلة لايثبتون
ذلك ويمنعون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة فى ذلك المقام هذا كلامه وورود الآية
عطف على قوله لكونه الخلق فى المراد بالآية السابقة هى قوله تعالى افمن يخلق كمن لايخلق ويمنعون ورود
ذلك الآية فى مقام كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة لكن قوله تعالى وما تنحتون والله خلقكم وما تعملون
يدل على ان خلق العمل ايضا مناط لاستحقاق العبادة قوله لبطل قاعدة التكليف وهى ان المكلف به امر اختيارى
البتة هذا كلامه وهو ما يجئ من قوله لايكلف العبد بما ليس فى وسعه والحاصل ان تكليف ما لايطاق غير جائز عند
المعتزلة وغير واقع عندنا فلو كان جميع افعال العباد مخلوقة له تعالى لزم ان يكون تكليف العباد وبافعا لهم
تكليفا بما لايطاق لان الكل بخلق الله تعالى وتكليف ما لايطاق بط كما عرفت ولزم ايضا بطلان قاعدة المدح
والذم والثواب والعقاب وهى كون العباد ممدوحين ومذمومين ومثابين ومعاقبين على افعالهم
الاختيارية مع ان الكل بخلق الله تعالى قوله والمدح والذم والعقاب قد يقال يجوز ان يمدح ويذم با
عتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب فعل الله ويجوز له فيما هو خالص حقه
فلا يسأل عن لميتها كما لايسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار هذا كلامه فقوله ان يمدح الخ
يعنى ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما التأثير والايجاد وذلك كما يمدح
الشئ ويذم لحسنه وقبحه وسلامته عن الآفة وعدم سلامته عنها فان ذلك باعتبار انه محل له لا مؤثر
فيها كذا فى شرح المواقف وقوله فلا يسأل عن لميتها اى كما لايصح ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب
مساس النار ولم لم يحصل ابدا ولم لم يحصل عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لايصح ان يقال لم اثاب عقيب

لهم

افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخر وان لم يفعل بها ابتداء ولم يعكس كذا في شرح المواقف قوله
اشارة الى خطاب التكوين اى قوله تعالى كن فان الله تعالى اجرى عادته فيما اذا اراد شيئا على ان يقول له كن
فيكون هذا الكلام فقوله على ان يقول متعلق بقوله اجرى قال الله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون وذهب الشيخ ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب
فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان تكونها بهذه الكلمة لكن المراد
هو الكلام النفسي منزه عن الحروف والاصوات كذا في التوضيح وذكر في التلويح والمعنى ان يقول له احدث
فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد هو الكلام الازلي لا الكلام اللفظي لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر
فيتسلسل قال بعض الافاضل انما قال لا يبعد ولم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد علمه تعالى بوقوعه قوله
وهو عبارة عن الفعل ويؤيده قوله تعالى فقضيهن سبع سموات فهي من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف
ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فهو من صفات
الذاتية لكن التفسير ههنا يؤدي الى التكرار هذا الكلام فقوله ويؤيده قوله تعالى لا يقال اى صفة وقدرة ومشية
قوله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر كذا في الصحاح فعلى هذا يكون قول المصنف
وقضيه وقدره انه عبارة عن معنى واحد مثل بارادته ومشيته والمقصود في مثال ذلك هو التفنن في العبارة
وهو من محسنات الكلام ولك ان تقول المراد بالارادة الازلية هو القصد الازلي المتعلق بالاشياء على ما هي
عليه فيما لا يزال فيكون من الصفات الازلية لا من الصفات الحقيقية ويؤيد هذا الاحتمال ان القضاء يجئ بمعنى
الحكم يقال قضى اى حكم على ما ذكر في الصحاح وفي شرح المواقف ايضا وظاهره ان القصد الازلي بمنزلة
حكم من الاحكام بخلاف صفة الارادة على ما لا يخفى وقوله يؤدي الى التكرار فان حاصل التكرار قد حصل بقوله
ومشيته قال ش لان الرضاء بالكفر كفر من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ
فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يحب ولا يستحسنه ولكن يتمنى ان يسلب الله تعالى عنه الايمان حتى
ينتقم منه على ظلمه وايذائه كذا في التاتارخانية قوله وانما يجب القضاء وقيل عليه لا معنى للرضاء بصفة من صفات
الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر لا من
حيث ذاته بل من حيث هو مقتضي ليس بكفر وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفة
من صفاته ايضا مما لا سترة في صحته ثم ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو مقتضي لا من حيث

ذاته

ذاته ولا من سائر الحيثيات كما يشهد سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول هو الاصل قوله اختار
الشارح هذا الطريق في الجواب فتأمل هذا الكلام فقوله بل من حيث هو مقتضي ليس بكفر ذكر في شرح
المواقف الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة الى العبد محليته له واتصافه
به فانكار الكفر باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية
وليس يلزم من وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة
لشئ اخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا قوله مما لا سترة في صحته لا نزاع
في صحة ذلك لكنه لا يفيد في الجواب عن السؤال المذكور وهذا المراد من قال لا معنى للرضاء بصفة من صفات
الله تعالى وذلك لان حاصل السؤال هو ان يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بقضاء
الله تعالى الذي هو صفة من صفاته الاعتبارية واجب اجماعا فيلزم ان الرضاء بالكفر واجب ايضا لانه لصفة
القضاء موجب لها ووجوب رضاء الملزوم يستلزم وجوب رضاء اللازم بالضرورة لكن الرضاء بالكفر كفر
اجماعا ولما كان محصل السؤال هكذا لم يفد الجواب بان يقال الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي
فان قوله انما يجب بالقضاء مسلم عند السائل ايضا مع انه كان مندرجا في السؤال فلا يفيد ايراده في الجواب
واما دون المقضي فهو محل النزاع ولا يفيد ايضا وذلك لان السائل كان يقول لزم الكفر للقضاء
المرضي لزم وجوب الرضاء بالكفر اللازم له ايضا وانكاره مكابرة فالصواب في الجواب هو ان يسلم
وجوب الرضاء بالكفر ثم يقال ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له الخ ما ذكرناه آنفا وحاصله
ان الكفر نظر الى ذاته لا يحكم عليه اياه قبيح او حسن عندنا وانما يحكم عليه باعتبار امر خارج عنه فاذا نسب الكفر
الى ارادة الله تعالى باعتبار فعله اياه كان بهذا المعنى لا اعتبار فرضي واذا نسب الى العبد كان بهذا
الاعتبار منكر قال ش هذا تشنيع لا يصير على ذلك رئيس قرية من عباد الله تعالى كذا في شرح المقاصد
قوله حكي عن عمرو بن عبيد الخ قالت المعتزلة ان الله تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا قهرا
واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد عن القول ان يدخلوا
داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشئ واذا عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل
من الشناعة وقيل لا يفهم من الارادة الغير المختبرة الا الرضاء وهو مذهب اهل السنة وهو كلام
حال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقا وعندهم الارادة مع ترك الاعتراض او نفس

الم

ذلك الترك فانه قد يجامعه تعلق الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلق المراد عن تحقق الارادة نقص عندنا
ولا يجوز في حقه تع هذا كلامه فقوله كالملك قال في شرح المقاصد كالملك اذا اراد دخول القوم
داره رغبة واختيارا لا كرها الجأوا اضطرارا فلم يدخلوا وقوله وليس بشيء قال الشارح رح لانه لم يقع بهذا
المراد ووقع المرادات العبيد والغلام وكفى بهذا نقصا في مغلوبية انتهى كلامه لكن المعتزلة كانوا يقولون
ان التفويضية هو الامر والطلب ولا شك مخالفة امره تع لا تستلزم نقيضه ولا مغلوبية اجماعا وقوله وقيل الخ
هذا جواب عن قوله وليس بشيء وقوله وهو مذهب اهل السنة اي كما ان مخالفة رضائه تع لا يوجب نقصه
ولا مغلوبية اصلا على ما ذهب اليه اهل السنة كذلك مخالفة ارادة الغير المجبرة لا يوجب شيئا منهما اصلا
وقوله وهو كلام خال عن التحصيل اي ما قيل ليس له معنى محصل اصلا اذ هو مبني على عدم معرفة معنى الرضاء
كما ترى وقوله قد يجامعه الخ فانهما يجتمعان في ايمان المؤمن فانه وقع بتعلق ارادته موافقا لرضائه و
تعلق الارادة يوجد بدون الرضاء في كفر الكافر وفسق الفاسق والرضاء يوجد بدون تعلق الارادة في
ترك الاكل المباح مثلا وقوله نعم تعلق الارادة الخ هذا ناظر الى قوله وقد لا يجامعه اذ يفهم منه جواز تخلق
الرضاء عن تعليق الارادة مع انه لا يوجب نقصه تع نعم لو تخلق مراده تع عن تعليق ارادته تع يلزم
نقصه لكن هذا التخلق غير لازم من تخلق الرضاء قال الشارح وقد تمسك من الجانبين بالآيات الاولى سيقول
الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا حكى الله عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله تع ولو اراد عدم
الشرك لما اشركنا قلنا قالوا ذلك الكلام السخرية من النبي ع م ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته لا تفويضا
للكائنات الى مشية الله تع الثانية وما الله يريد ظلما للعباد من ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض
الكائنات ليس مراد الله قلنا اي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه مراده بخلاف ظلمه عليهم فانه
ليس بمراده والثالثة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد
قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها مواخذه ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ثم هذه الآيات
معارضة بآيات اخر لا تدل على المقصود منها الاول ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ولو شاء
الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء الله لهديكم اجمعين والمعتزلة حملوا المشية في هذه الآيات
ونظايرها على مشية القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه هذا
ماخوذ من شرح المواقف وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تع فقط

بلا قدرة
من العبد

بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية بلا تاثير لقدرته وهو مذهب الاشعري او قدرة
العبد فقط بلا ايجاب واضطراب وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب
الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان يؤثر في اصل الفعل وهو مذهب
الاستاذ او على ان يؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعل موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذ
هب القاضي والمقصود ههنا ان للعبد فعل ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب
الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل
من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف فلهذا خصوا العباد بالذكر هذا كلامه فقوله
مذهب الجبرية هم قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد
منها وقوله وهو مذهب الاشعري وقد مر تفسير مذهب الشيخ في قوله تع خالق لافعال العباد وقوله
وهو مذهب المعتزلة قالوا هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار
وقوله وهو مذهب الفلاسفة الخ قالت الحكماء هو امام الحرمين واقعة على سبيل الوجوب وامتناع
التخلف بقدرة خلقها الله تع في العبد وقوله ومذهب الاستاذ ابو اسحاق هي واقعة بمجموع القدرتين
على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وقد جوزوا اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقوله وهو مذهب
القاضي قال القاضي ابو بكر الباقلاني هي واقعة بالقدرتين على ان يتعلق قدرة الله تع باصل الفعل
وقدرة بصفته اعني بكونه طاعة او معصية كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء وان ذات اللطم واقعة بقدرة
الله تع وتاثيرها وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وما ذكرناه من التفا
مذكور في شرح المواقف وقوله خصوا العباد بالمذكور ولعلهم ارادوا بالعباد جميع الحيوانات كما
ارادوا من بني آدم نوع الانسان فيكون من قبيل ذكر الخاص وارادة العام قوله ما صح تكليفه لبطلان
تكليف الجماد بالضرورة واما قوله ولا يترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد ايضا على
الجبرية بعدم فايدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل هذا كلامه
فقوله نظر مر ذكره وهو قوله الثواب والعقاب بصرف فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها الخ
ان مراد الشارح رح ههنا هو الالزام على الجبرية فانهم كانوا يوافقون المعتزلة في الحسن والمعرفة بالعقل
قبل ورود الشرع على ما ذكره في شرح المواقف وبيان الفرق الاسلامية فهم كانوا يقولون بالوجوب

الفعل على العباد وباستحقاق الثواب والعقاب قبل ورود الشرع فبعد ورود الشرع بالطريق
الاولى وقوله لجواز ان يكون داعيا الخ يعنى ان التكليف يكون داعيا للعبد الى اختيار الفعل
فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعى يصير الفعل طاعة او
معصية ويصير علامة الثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما هذا ماخوذ من شرح المواقف
وانت خبير بان مذهب الاشعرى هو قدرة العبد لا دخل لها فى وجود افعاله سوى كونه محلا لتلك
الافعال فيرد على مذهب الاشعرى ايضا الاعتراض بعدم فايدة التكليف لان وجود القدرة وعدمها
على السوء عنده فلهذا قالوا ان هذا المذهب هو المسمى بالجبر المتوسط وسيجئ ما هو تتمة لهذا الكلام
ان شاء الله تعالى قال ش والنصوص القطعية تنفى ذلك اى تنفى ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد
اصلا قوله فان قيل بعد تعميم ارادة الله تعالى هذا بيان الجبرية وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما
سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا الخ بيان النسبة الى كل الموجودات فقط وقد فصل
ح السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك هذا كلامه فقوله بالنسبة الى كل ممكن الخ الظاهر ان هذا
ايضا ينبغى ان يكون بالنسبة الى الموجودات فقط ويؤيده قول المص يثابون بها ويعاقبون عليها
فان الثواب والعقاب لا يتصور ان الا بالنسبة الى الموجودات فقط فالاولى ان يقال مورد هذا السؤال
هو قوله والعباد افعال اختيارية الخ وانه كان سؤالا من طرف الجبرية ومورد السؤال السابقة هو
قوله تعالى خالق لافعال العباد الى قوله وتقديره وانه كان سؤالا من طرف المعتزلة ولما كان مورد
السؤال الثانى وموره مغايرين لمورد السؤال الاول ومورده اعاد الشارح هذا السؤال مع جوابه
افادة المطالبين زيادة قوة فى دفع سؤال كل واحد من الخصمين هذا ولك ان تقول منشا السؤال
الاول هو الارادة وحدها ومنشا السؤال الثانى هو مجموع الارادة والعلم فيجب الخ والا لجاز انقلاب
علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الحال فى الامتناع وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست قوله
بالارادة لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد فى الحديث المرفوع ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن والاظهر ان يقول ان تعلق الارادة بالوجود بحث والا يمنع لانها علة الوجود
وعدم العلة علة العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة فى غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال
بتعميم الارادة عليهم هذا كلامه فقوله والا لجاز انقلاب علمه جهلا الخ قال فى شرح المواقف ان ما علم الله تعالى

عدم

عدمه من افعال العباد فهو ممنوع الصدور عن العبد والا لجاز انقلاب علمه جهلا وما علم الله تعالى
وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا لجاز ذلك الانقلاب ولا يخرج عنهما الفعل العبد
وانه يبطل الاختيارية اذ لا قدرة على الواجب والممتنع وقال ايضا ما اراد الله تعالى وجوده من
افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة على شئ منهما اصلا وقوله بان
الاعدام الازلية ليست بالارادة ويؤيده ما ذكر فى شرح المواقف ان اسناد العدم الى مشية القادر
وارادته يقتضى حدوث العدم كما فى الوجود فيلزم ان لا يكون عدم الحادث ازليا انتهى كلامه ويمكن
ان يقال تعلق الارادة بالعدم مجازا عن عدم تعلق الارادة بالعدم مجازا عن عدم تعلق الارادة
بالوجود قرينة المجاز هو حكم العقل بان الارادة لا يتعلق بالعدم اصلا بل المتعلق بالعدم هو عدم
التعلق بالوجود ويمكن ان يقال ايضا كما ان تعلق الارادة امرا اختياريا مستندا الى صفة كذلك الكف
عن تعلق الارادة بالوجود امر اختيارى مستندا الى صفة الارادة ايضا لكن تعلق الارادة بوجود
ده الممكن يقتضى ان يكون وجوده حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار واما نفس الكف عن تعلق الارا
فانه يجوز ان يكون ازليا ومتعلقه وهو كون الشئ مكفوفا عن الوجود فهو ايضا ازلى ثم ان دوام العدم
ازلى لكل حادث تابع كذلك الكف الازلى التابع لصفة الارادة ولا شك ان تابع التابع تابع فيكون
العدم الازلى لكل حادث تابعا لصفة الارادة هذا مع كون الاعدام الازلية اثار الارادة فلا يلزم
كونها حادثا كما عرفت وقوله لم يتوجه السؤال الخ اى للمعتزلة ان يمنعوا المقدمتين المذكورتين اذ كان
لهم ان يقولوا لا نم ان ارادة الله تعالى لو تعلقت بالوجود يجب ذلك الوجود فانها تعلقت بايمان الكافر
ولم يجب ايمانه ولا نم ايضا ان ارادة الله تعالى لو لم يتعلق بالوجود يمتنع ذلك الوجود فانها لم يتعلق بكفر
الكافر مع كفره لم يمتنع بل وجد قال ش يعلم ويريد ان العبد يفعله الخ هذا مبنى على ان علمه وارادته
تابعان لاختيار العبد وارادته وسيجئ تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله فان قيل فيكون فعله الاختيارية واجبا
قد يمنع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وسلب القدرة والا
ختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه باختيار من العبد للفعل فتامل هذا كلامه فقوله قد يمنع هذه
المقدمة الخ اعلم ان هذا المنع مبنى على عدم الفرق بين مورد السؤال ومنشاءه فان مورد السؤال
هو اختيار العبد ومنشاء السؤال هو ان علم الله تعالى وارادته فى اصل السؤال هو ان علم الله تعالى وارادته

وان كانا تابعين لاختيار العبد فانهما يستلزمان ان العبد يفعله باختياره البتة فيكون فعل العبد
واجباً وجوده لازماً لاختيار العبد او ممتنعاً لازماً لتركه ولا شك ان وجوب الوجود او امتناعه
ينافي اختيار العبد فاجاب بان الوجوب باختيار العبد محقق لاختياره لا منافٍ له وكذا الامتناع لترك العبد
باختياره محقق لاختياره لا منافٍ له نعم يتوجه ان يقال هذا الجواب لا يناسب مذهب الاشعري وسيجيء
تطبيقه له ان شاء الله تعالى **قوله** محقق للاختيار فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا واما
اذا كان الاختيار ليست من العبد لانه يوجد اشياء فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو
جبر متوسط واما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شانها ان
يتعلق بكل الطرفين بلا داع ومرجح فيكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته بالايجاب
الايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالاتفاق **هذا كلامه** فقوله لانه يوجد شيئاً اي لان العبد لا يوجد شيئاً
عند الاشعري بل لا مدخل له في وجوده عنده وقوله وهو جبر متوسط اي هو متوسط الجبر الخالص وهو
مذهب الجبرية وبين التفويض الى العبد بالكلية وهو مذهب المعتزلة وحاصل كلامه هو ان الجبر المتوسط
لا ينافي حصول المقصود ههنا اذ المقصود هو ان يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو حاصل على مذهبين مذهب
الاشعري ومذهب الاستاذ وقوله بكل من الطرفين اي بكل واحد منهما على سبيل البدل لا على سبيل الاجتماع
فان اجتماعهما محال قطعاً وقوله بلا داع اذ لو تعلقت تلك الصفة بالداعي يلزم الايجاب وهو منافٍ لكون
العبد مختاراً مع انه مختار عند الاستاذ **قوله** وايضاً منقوض الخ توجيه النقض بالعلم واما بالارادة
فمبني على ازلية تعلقها ايضاً وقد يجاب بان الاختيار هو الممكن من ارادة العبد حال ارادة الشيء لا بعدها
وكان ممكناً في الازل ان يتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس تعلقهما تعلق علم موجب اذ لا قبل
للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر **هذا كلامه** فقوله ايضاً اي كازلية تعلقها العلم او اراد كازلية نفس
الارادة وقوله وقد يجاب على النقض المذكور لا يخفى ان هذا الجواب يسقط فان حاصل النقض هو ان يقال
ان الله تعالى يعلم ويريد ان يفعله او يتركه باختياره فيكون فعله الاختياري واجباً او ممتنعاً وهذا ينافي
اختياره تعالى واما ازلية تعلق العلم او الارادة فلم يتعرض لها الشارح بل ذكر نفس العلم والارادة والظاهر
ان حالهما لا يختلف في اصل الدليل او في صورة النقض وايضاً لم يتعرض الشارح لكونه تعلق العلم سبباً
موجباً لتعلق الارادة بل يكفي ههنا استلزامه اياها كما عرفت **قوله** مدخل في بعض الافعال اي بالدوران

والترتيب المحض كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير للضرورة فيه   الظاهر ان مراد الشارح
هو ان قدرة العبد وارادته مدخل ظاهرية وسبب ظاهرية في بعض افعاله مع قطع النظر عما هو الواقع
فلا حاجة ههنا الى التعرض للدوران فان الدوران لا ينافي ان يكون الخالق هو الله تعالى فليس لنا حاجة
الى النقض عن هذا المضيق بخلاف السببية الظاهرية فانها تنافي بحسب الظاهر ان يكون الخالق هو الله تعالى
فاحتجنا الى النقض عن هذا المضيق الذي ذكره الشارح **قوله** وتحقيقه ان صرف العبد الخ صرف
القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو متعلق الارادة بمعنى انه يصير سبباً لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل
واما صرف الارادة اي جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل
صرف القدرة قد استعملها وهو غير القصد الذي يحدث عن القدرة كما سيجيء لان صرف القدرة متأخرة عن
القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشيء لان قصد الاستعمال تقتضي ان يوجد القدرة ولا يستعمل فلا يكون
مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الرمي باعتبار ذاته لا ينافي تأخره
بحسب وضعه كما في قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلاً وذلك عند تحقق الموت
هذا كلامه فقوله وهو اي جعل القدرة متعلقة بالفعل انما يحصل بتعلق الارادة بمعنى ان تعلق الارادة يصير
سبباً لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل وهي القدرة وحاصل النقض عن المضيق هو ان يقال ارادة العبد
هي صفة المخلوقة لله تعالى وهي لذاتها يكون متعلقة   وهذا التعلق امر اعتباري حاصل من جانب العبد بارادته
فقط وليس هذا التعلق امراً موجوداً حتى يلزم نقل الكلام اليه فيتأمل بناء على ان كل شيء موجود فهو مخلوق
الله تعالى ثم تعلقت ارادة العبد لذاتها بذلك المراد خلق الله تعالى بطريق جري العادة قدرته وفعله موافقتين
لتعلق الارادة فمع هذا لا يلزم ان يكون العبد مجبوراً بل كانت افعاله الاختيارية مفوضة الى تعلق الارادة
لكن الافعال من غير ان يكون له احتياج الى الداعي الذي اعتبره المعتزلة في طريق الهارب وقدحي العطشان
وكما ان حصول صفة الارادة في الباري تعالى ثم لم يكن اختيارياً ومع ذلك كان تعليق الارادة امراً اختيارياً
وكان لهذا التعلق مدخل في ايجاد افعاله الاختيارية كذلك حصول صفة الارادة في العبد لم يكن اختيارياً
للعبد ومع ذلك جاز ان يكون تعلقه صفة الارادة امراً اختيارياً حاصلاً لها لذاتها ويكون لهذا التعلق مدخل
في كسب افعاله الاختيارية وبالجملة ان الله تعالى خلق في العبد صفة الارادة شرطاً حقيقياً وسبباً حقيقياً في
حصول افعال العبد وخلق القدرة علة عادية وشرطاً في حصول تلك الافعال لا علة حقيقية بل الخالق

حقيقة هو الله تعالى هذا التحقيق الذي ينبغي ان يكون مراد الاشعري فتامل وبالله التوفيق وقوله
المتاخرة عن القصد اي عن القصد الذي يحدث عند القدرة يعني ان المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء
فينبغي ان يكون قصد استعمال القدرة غير القدرة القصد الذي لا يحدث عنده الفعل ولا يلزم تاخر
الشيء عن نفسه قوله لان قصد الاستعمال يقتضي الخ ولعل هذا القايل اراد بقصد استعمال القدرة
جعلها متعلقة بالفعل فلا اشكال عليه ايضا قوله ثم ان تقدم الشيء الخ جواب عن قوله لان صرف القدرة
متاخرة الخ يعني ان تقدم القصد باعتبار ذاته لا ينافي تاخره باعتبار وضعه اي بالنظر الى استعمال القدرة
وصرفها الى الفعل فعلى هذا يستمر وجود القصد الى وجود الفعل مع القدرة فلا يلزم ان يكون ههنا قصدان
متغايران بالذات قوله وايجاده تعالى الفعل عقيب ذلك هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة
مع الفعل هذا الكلام لا يخفى ان هنا صرف الارادة وتعلقها مقدم على وجود الفعل تقدما زمانيا فح
يكون التعقيب زمانيا ولعل الشارح نظر الى هذا التعقيب وبنى كلامه في صرف القدرة على التعقيب
قال ش والكسب مقدور اي اثر الكسب مقدور قوله والخلق ويجوز ان يكون الكسب بمعنى المكسوب
والخلق بمعنى المخلوق قوله وينفرد كل منها بما هو قيل عليه فح لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه قبح شركة
من مذهب المعتزلة وليس بشيء لان من المؤثر منفرد بماله من دخل في الاثر على ان تاثير قدرة
العبد في بعض الامور بجعل الله تعالى تخلية كذلك ليس اقبح من نفي دخل العبد قدرة الله تعالى بالكلية ولا
يجري في ملكه الا ما يشاء هذا الكلام فقوله اقبح شركة اي اقبح اشتراكا قوله لان كلا من المؤثرين
الخ يعني ان الباري تعالى والعبد قد اجتمعا على ايجاد فعل العبد مع ان كل واحد منهما منفرد بما له من حقيقة
من التاثير فان لكل واحد منهما حصة من التاثير مخصوصة له فثبت الشركة على مذهب الاستاذ
ايضا قال بعض الافاضل الشركة المنتهية هي ان يستقل كل واحد من الشريكين في مطلق الايجاد
فالحق انه لا شركة منتهية في مذهب الاستاذ اصلا اذ لا استقلال للعبد في افعاله قوله ولا يجري
في ملكه الا ما يشاء جملة حالية متعلقة بقوله مذهب المعتزلة على ما عرفت قال ش لانه قد ثبت ان الخالق
حكيم الخ هذا ناظر الى مذهب المعتزلة في ان العقل حاكم في حسن الاشياء وقبحها واما عندنا فالحاكم
هو الشرع لكن الشرع هو المالك على الاطلاق فلا يقبح منه شيء اصلا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قوله
وهي علة الفعل اي علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادية كمس الملاقي له ولك ان

بقوله

تقول من شانها التاثير عنده ومن شانها التوقف تاثير الفاعل عليه هم فتامل هذا الكلام فقوله
اي علة عادية لا يخفى عليك انه لا دخل للقدرة عند اصحابنا في وجود الافعال فح لا يظهر الفرق بين ان
يكون القدرة علة عادية وبين ان تكون شرطا ولعل المراد انها علة ظاهرة كالنار للاحراق والجمهور
انها شرط ظاهري كمس الملاقي للنار قوله من شانها التاثير هذا غير مسلم عند اصحابنا فلا يحسن ايراده
ههنا قوله وكان هو المضيع يشير الى وجه الزام في ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافي لمي الزام
في فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما يجي هذا الكلام فقوله في ترك الواجبات وان لم يكتسب
القبيح يمكن ان يقال ان ترك الواجبات يتناول اكتساب القبيح فان النفس عن اكتساب القبيح فعل اختياري
على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره وهذا الكف واجب على المكلف فمن اكتسب فعلا قبيحا كان هو المضيع
لقدرة فعل الخير وهو الكف عن اكتساب ذلك القبيح ويؤيده ما ذكرناه ان قوله وكان هو المضيع الخ ناظر
الى قوله وان قصد فعل الشر الخ واما ترك الواجب فهو مذكور في ضمن قوله وان قصد فعل الشر الخ وذلك
لان من ترك الصلوة متعمدا مثلا فهو كان يقصد فعل الشر الذي هو الكف عن الصلوة فخلق الله تعالى قدرة
فعل الكف عن الصلوة قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة لا يخفى ان هذا الكلام الزامي على من
يقول بتاثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجوده حتى يستحيل بدونها هذا الكلام قال بعض
الافاضل ان وقوع الفعل بلا استطاعة باطل عند الاشعري بناء على انها علة عادية للفعل عنده ولك ان
تقول وقوع الفعل بلا استطاعة باطل بالبداهة والمشاهدة ولا بالدليل حتى يحتاج الى ان يقال ان هذا
الكلام الزامي لا تحقيقي قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليس من قبيل
الاعراض عندهم هذا الكلام فان التعريف المختار عند اصحابنا هو ان يقال العرض موجود قائم بالمتحيز
فخرج عن هذا التعريف صفات الله تعالى قوله فقد اعترفتم بان القدرة الخ حاصله انه ليس نفي وجود المثل
السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب انه لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة جوا زه
قبله لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف به هذا الكلام فقوله ليس نفي وجود المثل السابق داخلا الخ يعني ان
الاشعري لا يحتاج في دعوى كون الاستطاعة مع الفعل الى نفي المثل السابق او قد حصل مقصوده بمقارنة
لهذا المثل المتجدد سواء وجد هناك مثل سابق اولم يوجد قوله وفيه بحث الخ لا يصح ايراد هذا البحث ههنا
لان الشارح قد دفعه بقوله ثم ان ادعيتم الخ حاصله انا لا نمنع جواز حصول الامثال السابقة وانما نمنع

وجوب ذلك فمن ادعى الوجوب فعليه البيان وقوله لابد من مثل سابق هذا على تقدير تجدد القدرة
بالامثال واما على تقدير استقامة بقائها فلا بد من ان توجد هي قبل الفعل لما سيجيء انها كانت متعلقة با
لضدين ويتلا يلزم تكليف العاجز فلا ان يكون موجودة قبل الفعل وباقية اما بتجدد الامثال واما باستقا مة
بقاء الاعراض قال الشيخ واما ما يقال الخ جواب آخر لقوله فان قيل لو كلم الخ وقوله لزم التحكم الخ واذا لزم
التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وانه بط لما عرفت انها علة عادية قوله لاستحالة ذلك على الاعراض
والا يلزم قيام العرض يرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله هذا الكلام وانت خبير بان قوله يرد عليه الخ كان مندرجا في نظر الشارح حيث قال
لجواز ان يمتنع في الحالة الاولى الى قوله على السواء وذلك لان الشرايط المقارنة للقدرة جاز ان يكون امورا
اعتبارية مع ان القدرة موجودة باقية في الحالين على السواء وتلك الامور الاعتبارية لم يكن مقارنة
للقدرة في الحالة الاولى فح يمتنع الفعل وكانت مقارنة لها في الحالة الثانية فيجب الفعل ومن جملة الامور
الاعتبارية رسوخ القدرة مثلا قوله ومن ههنا ذهب بعضهم وهو الامام الرازي وبه يرتفع نزاع
الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير القدرة مثلا الحادثة فسر والتاثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة
مع جميع جهات حصول الفعل بها او معها مقارنة وبدونه سابقة وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة
من شانها التاثير بالفعل او وقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وح لا اشكال اصلا هذا الكلام فقوله ومن ههنا
اي ومن اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط وجوبه في الحالة الثانية لتمام شرايطه
قوله وهو الامام الرازي قال الامام القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية
ولا شك انها قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القدرة المستجمعة لشرايط التاثير ولا شك انها مع الفعل
هذا ماخوذ من شرح المواقف قوله فسر والتاثير الخ هذا اشارة الى جواب الاعتراض المذكور في شرح
المواقف وذلك الاعتراض هو ان يقال ان القدرة الحادثة ليست موثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال
ان اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير قوله في حاصل الجواب هو ان القدرة الحادثة اذا اعتبرت
مع شرايطها العادية كانت مقارنة للفعل واذا اعتبرت بدون تلك الشرايط العادية كانت سابقة على الفعل
قوله وفي كلام الآمدي الخ هذا جواب آخر عن الاعتراض المذكور حاصل الجواب ان كون القوة مستجمعة
لشرايط لا يقتضي ان يكون القوة موثرة بالفعل بل يكفي ان يكون من شانها التاثير لكن قدرة الحق اغنت

عن قدرة الخلق فح لا يبقى الاشكال وقد بقي ههنا بحث وهو ان القدرة الحادثة كيف يكون من شانها التاثير
وقد مر ان تاثيرها لا يتصور الا بان يكون الموصوف عالما بتفاصيل وكانت اعضائه وسكناتها وهذا غير
مقدور له ويمكن مقدرة له ان يقال ان عدم العلم بتفاصيل ذلك لا ينافي ان يكون من شانها التاثير غاية
ما في الباب ان ذلك العلم التفصيلي شرط التاثير القدرة بالفعل وعدم وجود شرايط تاثيرها بالفعل
لا ينافي ان يكون من شانها التاثير قوله وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل اي قيام الشيء وبقائه معا بالمحل بمعنى
تبعيتهما له في الحيز والا فليس جعل احدهما صفة للآخر اولى من العكس بل لكل صفة للمتبوع ووجه
الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان يكون تابعا للآخر لخصوصية ذاتية بينهما هذا الكلام فقوله
بمعنى تبعيتهما له في الحيز الاولى ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت ذكر في شرح المواقف ومعنى القيام
بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية في التحيز والاول هو قوله والثاني وان لم يمتنع قيام الشيء وبقاؤه
معا بالمحل لزم الترجيح بلا مرجح وانه محال وقوله ووجه الصعوبة فيه هذا اشارة الى سند المنع يعني انا
لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون تابع الشيء في التحيز تابعا للشيء الآخر في التحيز به ايضا لخصوصية
ذاتية بين ذلك التابع وذلك الشيء الآخر ونقول لم لا يجوز ان يكون التابع للشيء في الاختصاص الناعت
ايضا لخصوصية ذاتية بينهما قوله المراد سلامة اسبابه يعني ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل
دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا ولا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول
وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع والا لم يصح تفسير سلامة اسبابه يعني صحة الحمل
لان صحة التفسير هنا والاقرب ما افاده بعض الافاضل من ان مثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه
بحيث سلمت اسبابه ولوضوح الامر سو مح في عدم سلامة الاسباب وصفا له هذا الكلام فقوله وصفا اضافيا
اي وصفا نسبيا يكون من احوال ما هو متعلقه لا وصفا ذاتيا يكون من احوال نفسه وقوله يعبر عنه تارة بلفظ
مجمل يعني به لفظ مفصل اي بلفظ سلامة الاسباب وقوله وقولنا ذو سلامة الاسباب اشارة الى جواب سوال
مقدر وهو ان يقول ان الاستطاعة وصف ذاتي والاصح تفسيره بقولنا ذو سلامة اسباب فاجاب بان
ذلك يصح الحمل النفسه وذلك لان الاوصاف الاضافية لا تحمل على موصوفها الا بواسطة ذو فيقال ذو مال
كثير وقوله على التسامح يعني ان الاستطاعة صفة ذاتية سلامة اسبابه صفة اضافية لا ذاتية فلا يصح تفسير
احدهما بالآخر الا بناء على التسامح هو ان قوله سلامة اسبابه يدل دلالة ظاهرة على الصفة الذاتية وهو كونه

سلمت اسبابه ولهذا عد سلامة اسبابه من قبيل الاوصاف هذا ولعل مراد الشارح هو الاشارة الى الشارح
الذى افاده بعض الافاضل فلذا قال هو ذو سلامة اسباب ولم يقل هو سلامة اسباب بدون قوله ذو وقوله
ذو سلامة اسباب كما يفيد التفسير ايضا ومعنى قوله ذو سلامة اسباب هو كونه بحيث سلمت اسبابه ولا شك كونه
بحيث سلمت اسبابه صفة ذاتية للمكلف كما ان الاستطاعة صفة ذاتية له قوله تعتمد على هذه الاستطاعة والسر فيه
سلامة اسبابه مما خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد
الا الى القصد هذا كلامه فقوله والسر فيه الخ اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان العجز كان
باقيا مع سلامة الاسباب لعدم القدرة التى هى علة حقيقية عند المعتزلة وعادية عند الشيخ وايا ما كان يلزم
تكليف العاجز وهو باطل وحاصل الجواب ان هذا العجز لا يضر فان سلامة الاسباب مع القصد الى الفعل مكفى
من جانب العبد فان الله تعالى اجرى عادته على خلق الفعل بعد سلامة الاسباب والقصد الى كسب الفعل قال ش لجواز
ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب فان قلت ان سلامة الاسباب كانت من قبيل الاعراض وقد عرفت ان
العرض لا يبقى فينبغى ان يكون حالها كحال الاستطاعة فى ان يكون مع الفعل قلنا سلامة الاسباب من قبيل
الصفات الاعتبارية فجاز ان يكون باقية تبعا للاسباب ويجوز ان يكون المراد بسلامة الاسباب السالمة ولا
نسلم انها جواهر باقية على ان عدم بقاء الاعراض ممنوع كما عرفت وقوله وقد يجاب اى عن استدلال الخصم
بان القدرة لو لم يكن قبل الفعل الذى تكليف العاجز وقوله احاطة للضدين اى فلا يلزم تكليف العاجز كما زعمه
الخصم قال الافاضل ان صح عن ابى حنيفة ان القدرة صالحة للضدين ان الاستطاعة مع الفعل فالوجه فى الجمع
بين الكلامين هو ما ذكره الامام الرازى كما عرفت قوله ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه تحرير المقام
ان ما لا يطاق على ثلثة مراتب ما يمتنع فى نفسه ويمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن
تعلق بعدمه علم الله تعالى وارادته والاولى لا يجوز ولا تقع تكليفه اتفاقا والثانية لا تقع اتفاقا ويجوز
عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة يجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعرى
ومن لا يقول به لا يعدها من المراتب نظرا الى امكانها من العبد فى نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة
غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار فيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف
عنده وهو لا يقول به هذا كلامه فقوله ما يمتنع فى نفسه كجمع الضدين وقلب الحقايق واعدام القديم وقوله
وما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل والطيران الى السماء وقوله اى يمكن من العبد

عادة

عادة كايمان الكافر وطاعة الفاسق وقوله والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والحق ان
المرتبة جائزة عند البعض كما ذكره فى شرح المواقف ثم لفظ التكليف مستدرك هنا والاحسن ان
يقال والاولى لا يجوز ولا يقع اتفاقا وقوله الثانية لا يقع اتفاقا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ويدل على عدم وقوعها الاستقراء ايضا على ما قالوا وقوله تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعرى
حاصله ان الفعل قد يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لتعلق ارادته واختياره بعدمه فان مثل هذا
الفعل لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله وهى لا تتعلق بالضدين بل لكل
واحد من الضدين قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جائز وواقع اجماعا
على ما ذكر فى شرح المواقف وقوله ومن لا يقول به الخ اى ومن لا يقول به بانه تكليف ما لا يطاق
واقع لا يعد المرتبة والثالثة من مراتب ما لا يطاق وهو لا يقول به فان الاشعرى لا يقول بان ايمان
المؤمن وكفر الكافر وفسق الفاسق ما لا يطاق وانما يقول بان ايمان الكافر وطاعة الفاسق مما لا يطاق
كما عرفت قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع اى بما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد فى نفسه بقرينة
قوله واما النزاع فى الجواز ولك ان تاخذهما على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابا لهب
كلف بالايمان وهو تصديق النبى عم فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه يؤمن فقد كلف بان يصدقه فى
انه لا يصدقه والاذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا فقد يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا
عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة
فيكون من المرتبة الوسطى والذى يحسم مادة الشبهة هو ان محل الاذعان بخصوص انه لا يؤمن
وانما يكلف به اذا وصل اليه وهو ممنوع واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالى اذ
الاذعان هو التصديق اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة فى الاذعان الاجمالى وقد يجاب
ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان فى حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف
الايمان بحسب الاشخاص هذا كلامه فقوله بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز فان النزاع بيننا وبين
المعتزلة انما كان فى جواز التكليف بما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد بخلاف بما يمتنع فى نفسه
اذ لا نزاع بيننا وبينهم فى عدم جوازه وقوله ولك ان تاخذهما على الاطلاق اى بحيث يتناول
المرتبتين الاوليين على الاطلاق وقوله لانه لا يستلزم يعنى ان اخذه على الاطلاق بشمولهما لجميع

افرادهما فلا يلزم ان يكون قوله وانما النزاع فى الجواز شاملا لهما معا بل يكفى فيهما اختصاصه
باحد وهو المرتبة الوسطى اذ المفروض انهما اخذنا على الاطلاق على العموم والشمول و قوله ومن
جملته انه لا يؤمن اى ومن جملة ما علم مجيئه به ان ابا لهب لا يؤمن فقد كلفه ابو لهب بان يصدق النبى عم
فى هذا الخبر وهو ان ابا لهب لا يصدق النبى عم ثم ان ابا لهب اذا كان مصدقا تصديقا مستمرا كان هو عالما
بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق لانه يجد فى بطنه خلافه ولو التصديق
بل يكون علمه تصديقه موجبا لتكذيبه فى الاخبار لانه لا يصدق ولا شك ان هذا الايمان المشتمل على ما ذكر
لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب فى حالة واحدة هذا ماخوذ من شرح المواقف وقوله لانه يجوز
ان لا يخلق الله تعالى العلم هذا خلاف الضرورة والوجدانية فلذا قال نعم هو خلاف العادة فينبغى ان يكون
من المرتبة الوسطى وقوله والذى يحسم مادة الاشكال الخ وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالى
اى كل ما جاء به فهو حق وليس فى هذا التصديق الاجمالى من ابى لهب استحالة واما التصديق التفصيلى
فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر او مستلزم للجمع بين النقيضين فهو الح دون الاول كذا فى شرح
المواقف وانت خبير بان المقصود ههنا هو الالزام على المعتزلة ولا شك ان قوله ابو لهب لا يؤمن
كان بحيث يمكن ان يعلم مجيئه به فح يلزم جواز التكليف على ابى لهب بالجمع بين النقيضين فتامل
وقوله فى حقه اى لهب وقوله بماعداه اى بماعدا انه لا يؤمن قوله وتقريره انه لو كان جايزا الخ
بل وقع هذا كلامه وانت خبير بان هذا النقض كان مندرجا فيما بعده من قول الشارح واخباره
بعدم وقوعه فلا يحسن ايراده قبل ذكر ما هو مندرج فيه وقد ذكر الشارح فيما بعد ما هو حل له ايضا
حيث قال وحلها اى لا نم الخ قال الشارح والاولى ان لا يقيد بالتخليق ويمكن ان يقال ان قوله تخليقه
بمعنى مخلوقيته ولا نزاع فى مخلوقية الفعل المولد وانما النزاع فى انها مستندة الى الله تعالى او الى
العبد فاصحابنا يقولون لا صنع للعبد فى هذه المخلوقية لا خلق ولا كسبا والمعتزلة ينكرون ذلك
قوله فلا استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة
الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات هذا كلامه
نقول مع انا نعلم بالضرورة الخ اشارة الى جواب ما قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب الانسان يده
على حجر عظيم فحصل فى يده الالم فان هذا الالم حاصل فى محل القدرة وهو اليد فينبغى ان يكون صنع فى

اكتساب

اكتساب هذا الالم بخلاف ما اذا اضرب يده على انسان آخر فحصل الالم فى ذلك الانسان الآخر فان هذا
الالم الثانى ليس فى محل القدرة فينبغى ان لا يكون للعبد صنع اكتسابه فاجاب بانه لا فرق بين الالمين
بالضرورة ولا اكتساب فى الثانى قطعا فلا اكتساب فى الاول ايضا وقد ذهب ضرار وحفص من المعتزلة
الى ان ما كان من المتولدات فى محل قدرة الفاعل كالعلم النظرى المتولد من النظر فهو فعله وهو
حاصل بايجاده وما كان فى محل مباين لمحل قدرة الفاعل فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا
من فعله كالقطع والنزع وما لا يقع وفقه فليس من فعله كالالم الحاصل فى المضروبات قوله ولذا لا
يتمكن العبد الخ يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممنوع وبعده لا ينافى كونه مكتسبا
بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه هذا كلا
ويمكن ان يقال ان كلام الشارح ههنا مبنى على افعال المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا
وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتدة زمانا فانك لا قدرة على دفع امتداد هذا الالم فى
ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربته ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد
زمانا فانك قادر على ترك امتداده وكذا الكلام فى المشى الممتد زمانا فانك متى اردت ترك امتداده
تركت اذا عرفت هذا يظهر لك انه اكتساب للعبد فى المتولدات الممتدة زمانا اذ هى ليست قائمة
بمحل القدرة كما عرفت وكذا لا يتمكن العبد من ترك امتدادها كما عرفت ايضا بخلاف افعاله الاختيارية
الممتدة زمانا لمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذا المتولدات الغير
الممتدة اذ لا قايل بالفصل قوله اى الوقت المقدور لموته ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت
وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل هذا كلامه فقوله اى الوقت المقدور
لموته بمعنى ان المقتول عند اهل الحق ميت فى الوقت الذى قدره الله تعالى له وعلم انه يموت فيه
وقوله ولا بالموت بدل القتل اى لو ثبت بهذا القتل المخصوص لجاز ان يموت بدون قتلها اصلا
وان يموت بقتل آخر غير ذلك القتل المخصوص قوله قد قطع عليه الاجل اى لو لم يوصل اليه فانه لو لم يقتل
لعاش الى ابد هو اجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه و
حاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمانا تبطل فيه الحيوان قطعا من غير تقدم ولا تاخر فهل
يتحقق ذلك فى المقتول او المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجله

كذا في شرح المقاصد هذا كلامه فقوله اي لم يوصل اليه يعني ان القاتل لم يوصل المقتول الى الاجل ولا يخفى
عليك ان هذا التغيير مبني على ان لا يكون عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع
في النسخ التي وجدناها هكذا ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل والمناسب للمعتزلة هي النسخة الاولى وذكر
في شرح المقاصد زعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي
علم الله تعالى موته فيه لولا القتل زعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت وقوله فهم يقطعون
اي يحكمون حكما قطعيا فالقطع المذكور ههنا غير القطع المذكور سابقا وقوله فهل يتحقق موتك الخ
اي هل يتحقق في حق المقتول الزمان الذي تبطل فيه الحيوان قطعا من غير تقدم ولا تأخر ثم هذا
التحقق على وجهين احدهما انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الزمان وهو مذهب ابو هذيل والثاني
انه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الزمان وان لا يموت وهو مذهب اصحابنا كما عرفت وقوله كذا في شرح
المقاصد وقال في شرح المقاصد فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول
ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن المقتول ميتا باجله
قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظي على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد
باجله المضاف زمان بطلان حيوته حيث لا يخلص عنه ولا يتقدم ولا يتأخر ومرجع الخلاف الى انه هل
يتحقق في حق المقتول مثل ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له انتهى
كلامه ومقصود الاشارة الى ان النزاع ههنا حقيقي لا لفظي والمراد لا الاجل المضاف وهو المضاف
الى الموت قوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور الاستقدام
عند مجيئه فلا فائدة في نفيه قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف على جملة الشرطية لا الجزئية فلا يتقدم
بالشرط هذا كلامه فقوله عند مجيئه اي مجيء اجلهم وقوله في نفيه اي نفي الاستقدام ان لا يحسن
ان يقال مثلا اذا جاء اجلهم لا يستقدمون على اجلهم وقوله فلا يتقيد بالشرط اي لا يتقيد قوله تعالى لا
يستقدمون بالشرط المذكور وهو قوله تعالى اذا جاء اجلهم وقال بعض الافاضل انا نلتزم عطفه على
الجزء فجعل مجموع المعطوف والمعطوف عليه كناية عن معنى انهم لا يستطيعون تغيير الاجل اصلا وانت
خبير بان هذا المعنى حاصل بذلك الجزء وحده بدون ذكر قوله تعالى ولا يستقدمون فالحق انه معطوف
على مجموع الجملة الشرطية على ما هو المشهور قوله واحتجت المعتزلة قالوا المسئلة بديهية والمذكور

في معرض

في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الاحتجاج استعيرت لفظة الحجة هذا كلامه
فقوله قالوا المسئلة بديهية يعني ان مسئلة كون تولد موت المقتول من فعل القاتل وبقاؤه لولا القتل
ضرورية كما ادعوا الضرورة في تولد ساير المتولدات واعلم ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو
الحسن ومن تابعه واما الجمهور منهم كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية على ما ذكر في شرح المواقف
فما ذكر الشارح من قوله احتجت المعتزلة الخ مبني على ما ذهب اليه الجمهور من المعتزلة فلا حاجة
الى ان نجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن معنى التنبيه قوله والجواب عن الاول يرد عليه انه لا يوافق لتحرير
محل النزاع ويؤدي الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار احاد فلا تعارض
الايات القطعية والمراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني هذا كلامه فقوله
لا يوافق لتحرير محل النزاع وهو ان يقال ان الاجل زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم و
تأخر فلو كان عمره اربعين على تقدير ترك الطاعة وسبعين على تقدير فعل الطاعة لزم تقدم الاجل
على تقدير الاول وتأخر الاجل على تقدير الثاني ويلزم ايضا ان يكون له اجلان وهو خلاف مذهبنا هذا
وانت خبير بان الاجل الذي قدر الله تعالى موته انتهاء السبعين ولا تقدم ولا تأخر ههنا واما زمان
انتهاء الاربعين فليس ذلك باجل قدر الله موته فيه بل لا عبرة بمثل هذا الاجل الفرضي اذ لو اعتبر
مثل هذا الاجل لزم ان يكون له الى السبعين اجال لا يتقدم ولا يحصى فانه لما ولد في زمان من الازمنة
كان بحيث يمكن ان يقتله رجل في كل ساعة الى اخر السبعين فلو قتله الرجل في ساعة من تلك
الساعة كان اجله فيه لكن الله تعالى يعلم انه لا يقتله وانه لا يموت الى تمام السبعين فتعين ان اجله عند
تمام السبعين من غير تقدم ولا تأخر وظهر انه لا تعدد في اجله بخلاف الاجل المؤخر للمقتول عند المعتزلة
فانه اجل قدر الله تعالى للمقتول عندهم فكان هذا الاجل وقتا معتبرا لكن القاتل قد غيره بتقديم القتل
عليه في زعمهم وقوله اخبار احاد قلنا تلك الاحاديث مشهورة المعنى بل هي مجموع عليها حتى شاع بين
الامة ان الصدقة ترد البلاء وتزيد العمر وان صلاح الرجل تزيد عمره وفساده وظلمه ينقص
عمره وقوله الايات القطعية مثل قوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون وقوله تعالى فاذا
جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون قوله لا كما زعم الكعبي فانه خالف المعتزلة السابقة
فقال المقتول تبطل حيوته باجل القتل هذا كلامه زعم الكعبي ان المقتول ليس بميت وكانه يخص الموت

بما لايكون على وجه القتل على مايشعر به قوله تعالى فان مات او قتل الآية لكن لاخفاء ح ان المتبادر منه
حتف انفه وان بمجرد بطلان الحيوة موته هذا مأخوذ من شرح المقاصد قال ان للحيوان اجلاً
طبيعياً قيل هو في الانسان ان يبلغ سنه الى مائة وعشرين سنة قوله واجلاً اخترامية اى حاصلة
بحسب لا يعد ولا يحصى من الامراض الافات كذا في شرح المقاصد يقال اخترمهم الدهر اى
اقتطعهم واستأصلهم كذا في شرح اى قلعهم عن اصلهم قوله فياكله اى يتناوله وهو مشهور في
العرف وهو قد يفسر الرزق بما ساق الله تعالى الى الحيوان فانتفع به هو بالتغذى او غيره فعلى
هذا يكون العوارى رزقاً وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان ياكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى و
مما رزقناهم ينفقون ويقال اطلاق الرزق على المنفق لكونه بصدده هذا كلامه فقوله اى يتناوله
يعنى ان قوله فياكله مجاز من قبيل ذكر الخاص وارادة العام يتناول المشروب كما يتناول الماكول وقوله
وقد يفسر الرزق ذكر في شرح المواقف ان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق ما ينتفع به حى سواء
كان بالتغذى او بغيره مباحا او حراماً قال الآمدى والتعويل على هذا التفسير وقوله وفيه بعد لا
يخفى اى ليس في العرف اطلاق الرزق على العوارى وانت خبير بانه يصح ان يقال ان فلانا رزقه الله تعالى
العوارى وذلك لان الانتفاع يكفى في حصول معنى الرزق كما في الاطعمة المباحة بدون التمليك فانه من
اكل الطعام المباح بدون التمليك كان مرزوقا فكذا العوارى المباحة للانتفاع بدون التمليك كان
ارزاقا وقوله ويجوز ان ياكل شخص رزق هذا غير مناسب في هذا الموضع وانما موضعه اللائق
ما يجئ من قوله ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه الخ قال السيد في شرح المواقف وربما قال بعضهم
الرزق هو كل ما يربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير فان قيل كيف يتصور الانفاق
من الرزق بهذا المعنى وقد قال الله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق
مجاز عند اصحاب هذا التفسير لانه بصدده انتهى كلامه اى لان المنفق بصدد ان يكون رزقا قبل
الانفاق قوله بمملوك ياكله المالك المراد به المملوك المجعول ملكاً بمعنى الاذن في التصرف الشرعى والا لاختلال
عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في معنى الرزق عندهم ايضاً كما يجئ ان شاء الله تعالى في بيان دفع
بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما وفي بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان
صح ذلك فالدفع ظاهر هذا كلامه فقوله يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم فان خمره وان كان ملكه

لكنه

لكنه ليس من حيث مجعول له وكذا الكلام في الخنزير وقوله فالدفع ظاهر اى للمعتزلة ان يقولوا ان
خمر المسلم وخنزيره ليس بملك فاندفع النقض الوارد بهما على تفسير الرزق بانه مملوك ياكله المالك
قوله ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا مع ان ظاهر قوله تعالى ومن دابة في الارض الا على الله رزقها
يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة هذا كلامه وانما قال ظاهر قوله تعالى اشارة الى ان المعتزلة ان يقولوا
ان تسمية ما ياكله الدواب رزقا مبنى على تشبيه بما هو مملوك الانسان فياكله فيكون لفظ الرزق
مجازا عما ياكله الدواب فعلى هذا لا يلزم ان لا يكون كل دابة مرزوقة حقيقة وانت خبير بان هذا التاويل
خلاف الظاهر المتعارف فلا يصح ارتكابه من غير ضرورة قال في شرح المقاصد ونفيره بطرد ولا ينعكس
لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء ايضاً قوله ان من اكل الحرام طول عمره
الخ اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيراً من المباحات الا انه اعرض سواء كان اختياره على انه منقوض
بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما هذا كلامه وهو بعينه مذكور في شرح المقاصد واما النقض فهو ان
يقال ان مات حراماً ولا حلالا لم يرزقه وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فجوابكم
جوابنا كان مذكورا في شرح المقاصد ولعله اشارة الى ان اصحابنا ان اجابوا بان من مات ولم ياكل حلالاً
ولا حراماً كان منتفعا في رحم امه بالغذاء الحاصل في الرحم فيكون مرزوقاً كان للمعتزلة ان يجيبوا بان
من اكل الحرام طول عمره كذلك في رحم امه فيكون ممن رزقه الله تعالى والاولى ما ذكر في شرح المواقف
وهو ان يقال فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله تعالى لم يرزقه وهو خلاف اجماع الحاصل من الامة
قبل ظهور المعتزلة قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية
هذا كلامه فقوله اذ لا معنى لتعليق ذلك الخ اى لا معنى لان يقال مثلا الله تعالى يجد من يشاء ضالا او يسمى
من يشاء ضالا خصوصا على اصل المعتزلة فانهم كانوا يقولون ان العبيد مستقلاً في افعاله لا يتعلق
مشيئة الله تعالى وكانوا يقولون بالحسنات والقبح العقليين وكذا لا معنى لان يقال الله تعالى بين طريق
الحق لمن يشاء وذلك لان بيان طريق الحق عام لجميع العباد فلا معنى لتقييده لمشيئة الله تعالى وقوله
فيه فوات مقابلة الاضلال وجدان العبد ضالا كان يقول بان الهداية وجدان العبد مهتديا فيفوت
مقابلة الاضلال للهداية فيكون الاضلال على زعم هذا القائل الله تعالى يجد من يشاء ضالا ويجد من يشاء
مهتديا قوله ومثل هذا الخ فلم يهتد لمجاز وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى

ويحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوا واردتهم واخذ الادلة فيه اول الآية
واخرها على نفي الحصول هذا كلامه فقوله ومثل هذا فلم يهتد واذكر في شرح المقاصد وقد يستعمل
الهداية بمعنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله واما ثمود فهديناهم
اى دعوناهم الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء وقوله والله اعلم جملة معترضة
ههنا وقوله على نفي الحصول الهدى والحق ان قوله تعالى والى ثمود اخاهم صالحا الى قوله الا بعدا لثمود يدل
على حصول الهدى لثمود دلالة فهيه قطعية فافهم قوله وهو بط لقوله تعالى وايضا الناس يختلفون في
الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا فيه فوات قواعد المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان
الاهتداء غير لازم للبيان وايضا يقال في مقام المدح فلان مهتدي ولا مدح الا بالحصول وما يقال ان
الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها فمدفوع بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها
كذا قيل فيه بحث لان التمكن في نفسه فضيلة والذم من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع
انه في نفسه احق الفضايل بالتقديم وسببها في استجاب التعظيم نعم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم
فلان مهتدي لكن هذا وجه آخر هذا كلامه فقوله الناس يختلفون في الهداية الخ يعني ما ذكره المعتزلة بط
لاجماع الامة على اختلاف الناس في الهداية فبعضهم مهتدي وبعضهم ليس بمهتدي الدعوة عامة
لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويل الهداية بالدعوة على ما ذكر في شرح المواقف وقوله فيه
فوات قاعدة المطاوعة هي لزوم مطاوعة الفعل المتعدي له بحيث لا ينفك هو عنه كلزوم الانكسار
للكسر والاهتداء للهداية ولو كانت بمعنى بيان طريق الصواب لم يكن الاهتداء لازما للهداية اذ لا
يقال للكافر العالم بطريق الصواب هو المهتدي بل يقال هو ضال وقوله ولا مدح يمدح به في المتعارف
دون كونه مدعوا اذ لا يمدح الرجل بكونه مدعوا الى الايمان والاطاعة فلا يصح حمل الهداية على الدعوة الى
الايمان والطاعة وقوله وما يقال الاستعداد التام فضيلة هذا اشارة الى منع قوله ولا مدح الا بالحصول
اذ عند بيان طريق الصواب يحصل الاستعداد فضيلة يمدح عليها وقوله نقيصة الى عقيب وفي الصحاح
النقيصة العيب وقوله لان التمكن في نفسه فضيلة وانت خبير بان هذا التمكن بمنزلة الالة لحصول الاهتداء
فلا يحسن في مقام المدح ان يقال فلان مهدي بدون حصول الاهتداء الذي هو ثمرة ذلك التمكن والاستعداد
نعم يحسن ان يقال فلا يمكن ان يقال مستعد لكن الكلام ههنا في ان يقال فلان مهدي وقوله فلا يناسب

قولهم

قولهم فلان مهتدي كون التمكن عاما لا يمنع ان يقال فلان مهتدي ولعل مراده فلا يناسب قولهم
فلان مهتدي آخر غير مهتدي اذ التمكن عام للكل لكن هذا وجه آخر وهو وجه اختلاف الناس كما عرفت 9.
آنفا قوله ولقوله عم اللهم اهد قومي ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعي عدم المط
ويرد على هذا انه في التعبير بالخلق ايضا على ما لا يخفى واعلم ان الغرض في امثال هذا المقام من ذكر النصوص
المقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الاشارة الى طريق الجمع بتثبت الخصم لبعض والتنبيه على امكان
المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة هذا كلامه فقوله اذ الطلب يستدعي عدم الحصول يعني انا في قوله عم
اهد قومي لا يراد به طلب البيان اذ الطلب يستدعي عدم حصول المط والبيان حاصل قبل الطلب فلا يصح
طلبه وكذا الكلام في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم لا يراد به وهو حاصل قبل الطلب وقوله ينافي التعبير
بالخلق ايضا وذلك لان الاهتداء كان مخلوقا وحاصلا فينا فاذا طلبنا الاهتداء كان طلبا لتحصيل الحاصل
وانه بط قطعا وللقايل ان يقول ان المراد ههنا هو طلب التدوام على الاهتداء والثبات عليه على ما ذكر في
كتب المعاني واما طلب الدوام والثبات على بيان الطريق فهو طلب دوام التكليف لكن طلب التكليف غير
معقول فضلا على طلب دوامه فان اكثر الناس يتهاونون ويتكاسلون في افعال المكلف بها فكيف
يطلبون التكلف بها والدوام على ذلك التكليف وقوله ان الغرض في امثال هذا المقام الخ والحاصل ان امثال
ذلك عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على حمل الفاظها على معانيها الحقيقية
وبناء ايضا على ما تقرر من انه تعالى هو الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه تعالى لو خلق
فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية والاضلال ونحوهما
على الظاهر المتبادر وقد عرفت بطلان ذلك كله قوله والمشهور ان الهداية يمكن ان يقال مراد المشايخ
بيان حقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي
او العرفي فلا منافاة هذا كلامه فقوله والمشهور ان الهداية الخ جملة معطوفة على الجملة السابقة وهي
قوله المذكور في كلام المشايخ الخ والمقصود ههنا هو ايراد روايتين مخالفتين في شان الهداية
وقوله المرادة في اغلب استعمالات المشايخ الاولى ان يقال المرادة الظاهرة في استعمالات الشرع
اذ الكلام في الهداية المذكورة في القران الحديث كما عرفت دون الهداية المذكورة في كلام المشايخ
ثم ان الالفاظ المذكورة في القران والحديث قد يكون حقيقة شرعية كالصلوة والايمان والهداية بمعنى

خلق الاهتداء وقد يكون لغوية او عرفية وهو ظاهر وقد يكون مجازا شرعيا او لغويا او عرفيا على ما علم
في علم التفسير وعلم الاصول وعلم المعاني والله اعلم قوله والا لما خلق الكافر الفقير اي اذ الاصلح له عدم خلقه
ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف والتعريض فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للتنعيم
المقيم قلت فلا يفعل ذلك فيمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تعالى على ما مر في صدر الكتاب فالامر ظ
هذا كلامه فقوله ثم اماتته ثم الاصلح له اماتته قبل التكليف او سلب عقله قبل التكليف وقوله فان قلت الخ
ذكر في شرح المقاصد فان قلت بل الاصلح له التكليف والتعريض الدائم لكونه اوعى المنزلتين قلنا فلم لم
يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعرض لابد على المنزلتين اصلح له ولهذه النكتة الزم
الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم الله تعالى في الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فان مات
لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما انتهى كلامه وقد مر
في صدر الكتاب ان الالزام لا يرد على بغداد فانهم قالوا بوجوب الاصلح في الحكمة والتدبير فلعل مرادهم
ان افضل ما تمكن به العبد من تحصيل ما كلف به واجب عليه تعالى وقد ادى ذلك حيث اعطاه القدرة والعقل
وايده بارسال النبي عم ليهديه الى طريق الحق فلم يبق تحت قدرة الغير وهو ينافي التكليف قوله ولما
كان له منة على العباد فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور والغير المضر بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل
تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا ولا منة في فعل ذلك الفعل ولا مدح لطلبة على ما لا يخفى لا يقال
الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقته شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له في الشفقة لانا نقول
لا منة في شفقته الجبلية بل في افعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت هذا كلامه فقوله ونحوه يعني
السفه والقبح العقلي والنقص ونحو ذلك وقوله جعل ماض في محل الرفع على انه خبر مبتداء وهو قوله فلزوم
البخل وقوله ومنة في مثل ذلك المنة هي ان يعتد باحسانه على ما احسن اليه على ما ذكر في تفسير القاضي ولا شك
ان الفعل اذا كان واجبا عليه تعالى والترك كان مستحيلا فلا يصح له المنة في نقض ذلك الفعل لكونه موديا
للواجب عليه لكن يرد دينا لازما عليه وقوله الاب المشفق يستوجب المنة اه هذا اشارة الى نقض اجمالي
حاصله ان الاب يمن على ولده بسبب شفقته وهذا مقبول شرعا وعقلا مع الاب لا اختيار له في شفقته وقوله
عنها اي عن الشفقة وقوله ان وجدت اي وجدت تلك الافعال الاختيارية من الاب واما نفس الشفقة
ففيها المنة لله لا للاب قوله وجوابه ان منع ما يكون الخ حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه احد بل هو محض

خلق الله تعالى

خلق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخلها بالحكمة البتة فلا يجب رعاية قيل عليهم المعتزلة
جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضى الحكمة تركه قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى وان تغفر لهم فانك انت
العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج من حكمتك وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان عدم
المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم فمعنى
كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير الخ هو المغفرة ولو سلم فالتجويز على تقدير الخ لا ينافي الاستحالة ولو سلم
فلا كلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة بخل او سفه وجهل فيجب عليه
رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه اصلا اللهم الا ان يقال المراد نفي الوجوب في الخصوصيات هذا كلامه
فقوله فتركه اي ترك الاصلح وقوله رعاية اي رعاية الاصلح وقوله قال الزمخشري يعني صاحب الكشاف وانه
من المعتزلة وقوله ان تغفر لهم هذا مقول قال وقوله لا دلالة في كلامه الخ ولقايل ان يقول ليس مراد
ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم يلزمه او ذلك القائل هو ان
الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضى الحكمة تركه الواجب حيث جوز ترك العقاب الكفار اذا
اقتضت الحكمة تركه عقاب الكفار فيعلم من ذلك ان الزمخشري مجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة بترك
الاصلح اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواحد بسبب اقتضاء الحكمة ترك الواجب فافهم وقوله
ولو سلم فمعنى كلامه الخ ولو سلم ان عدم المغفرة اصلح اه وقوله على ذلك التقدير الخ يعني تقدير مغفرة الكفار
فان مغفرة الكفار محال عند المعتزلة وعلى تقدير وقوع هذا المحال يكون المغفرة اصلح فان المحال قد يستلزم المحال
على ما هو المشهور وقوله ولو سلم فالتجويز الخ ولو سلم ان المغفرة ليست اصلح على ذلك التقدير الخ فتجويز مغفرة
الكفار على تقدير وقوع مغفرة الكفار لا ينافي استحالة ذلك التجويز لان المعلق بالمحال جاز ان يكون محالا
وقوله ولو سلم فلا كلام الخ اي ولو سلم ان تجويز مغفرة الكفار ينافي استحالة التجويز مع ان ذلك التجويز
لا يكون محالا فالكلام منع جمهور المعتزلة دون الزمخشري وحده فلا عبرة فتجويز الزمخشري وحده
وقوله وههنا بحث اي هذا اعتراض على ما اجابه الشارح من قوله وجوابه ان منع ما يكون حقا للمانع الخ
وقوله والمذهب اي مذهب اصحابنا وقوله نفي الوجوب في الخصوصيات وهي الاصلح للعبد والعقاب على
الكافر مثلا فانهما عند اصحابنا لا يجب ان عليه تعالى لجواز ان يكون مقتضى الحكمة تركهما ثم ان عدم وجوب
خصوصية كل واحد منهما عليه تعالى لا ينافي وجوب رعاية مطلق الحكمة عليه تعالى قال بعض الافاضل ان جواب

الشارح ليس مبنيا على اصل اصحابنا حتى يرد عليه البحث المذكور بل جواب الشارح فينبغي ان يكون الزاما
على المعتزلة القائلين بوجوب رعاية الاصلح في كل شئ والحق ان يقال ان ترك ما فيه الحكمة لا يكون بخلا ولا
سفها ولا جهلا فان رعاية الحكمة حق محض له تعالى قد فعلها كرما او عدلا فان تركها فقد ترك حقه بحيث
لا يلزم عليه شئ من القبائح والنقصان تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله ثم ليت شعري ان جعل معناه اقتضاء
الحكمة مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوبين الذين ابطلهما وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا
يستحيل على الله تعالى فلزوم الفعل بجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ جعلوا
ايجاد العالم لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الازلية وبهذا اضطر متأخرو المعتزلة الى ان
معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد
لم ينقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه واجيب بان الوجوب ح بمجرد التسمية والعجب انهم لا يجعلون ما اخبره
الشارع من افعاله واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل انه يفعله البتة هذا كلامه فقوله ابطلهما اي ابطلهما الشارح
حيث قال انه ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب الخ وقوله جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا ان قيل انهم جعلوا
وكذا الاخلال نقصانا في الفعل لا نقصانا في الذات او في صفة من صفاته قلنا النقص في الفعل لا يستحيل عليه تعالى
فلا يلزم استحالة ترك الاصلح ولا يلزم وجوب شئ عليه تعالى وقوله ولهذا اي ولكون هذا هو مذهب الفلاسفة
اضطر المتأخرون من المعتزلة الى اختيار ما هو مذهب اهل السنة وهو الوجوب بمعنى انه تعالى يفعله البتة
وهذا بالحقيقة ليس قولا بالوجوب عليه تعالى بل هو انكار الوجوب كما لا يخفى قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب
فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعي والا فعقلي وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى
استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا هذا كلامه فقوله والا فعقلي الوجوب العقلي بط عند
اهل السنة الا انه ذكره ههنا ليتناول مذهب المعتزلة اذ في التعميم مبالغة في ابطال معنى الوجوب عليه تعالى مطلقا
وقوله بمعنى استحقاق تاركه الذم فيه ان هذا الاستحقاق اما ان يوجب نقصا في ذاته تعالى او في صفة من صفاته
بل فهم الميل الى الفلسفة كما عرفت والا فلا وجوب اصلا قوله وهو ظ اذ لا معنى للذم لانه تعالى المالك
على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى هذا كلامه فقوله لانه المالك على الاطلاق ان
قلت المعتزلة ان كونه تعالى مالكا على الاطلاق لا يمنع استحقاق الذم على ترك الواجب قلنا استحقاق الذم
اما ان يوجب نقصا في ذاته او في صفة من صفاته فهذا يؤدي الى مذهب الفلاسفة واما ان لا يوجب

نقصا

نقصا اصلا فالقول بالاستحقاق مجرد التسمية لا معنى له اصلا وقوله اذ لا يتصور في حقه تعالى اي لا يتصور
العقاب في شأنه تعالى قوله لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق وانما قيد بالامكان لان النقل الوارد
في الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى يدل دلالة
على الجلوس الممتنع عليه تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه هذا كلامه فقوله امور ممكنة اشارة الى ان
الدليل الذي اورده الخصم على امتناعها ليس بدليل في التحقيق بل هو مغالطة وقعت في صورة الدليل
وعرفت فيما سبق ان المراد بالممكن ههنا هو ما لا يدل الدليل العقلي على امتناعه وقوله لتقدم العقل على
النقل لان النقل موقوف على اثبات الصانع واثبات النبوة وهما موقوفان على العقل وقوله على الجلوس
الممتنع اي على التمكن بالجلوس او بغيره وقوله بالاستيلاء فمعنى قوله على العرش استوى اي على العرش استولى
اي قصد اليه وبلغ غايته في الاحكام والاتقان وقوله ونحوه مثل ان يكون ذلك كناية عن كمال السلطنة
كما يقال جلس فلان على السرير اشارة الى انه صار سلطانا فحينئذ يكون قوله تعالى على العرش استوى من
قبيل المجاز المتفرع على الكناية قوله النار يعرضون عليها عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم
عرض الاسارى على السيف اي قتلوا به وقوله يوم القيمة على ان العرض قبل ذلك اليوم هذا كلامه واعلم قبل
ان في الآية الكريمة مبالغتين احديهما بسلوك طريق الكناية عن الاحراق وقد تبين في علم البيان ان
الكناية ابلغ من التصريح اذ هي اثبات الشئ ببينة والثانية بسلوك طريق القلب اذ الاصل ان يقال النار
تعرض عليهم لكن في سلوك طريق القلب مبالغة ليست في اصله على ما قال في شرح المقاصد لنا آيات كقوله تع
في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيمة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون بصيغة الماضي يدل دلالة ظاهرة على ان دخولهم النار كان قبل الخطاب
مع النبي عم فيكون في القبر ويدل على ما ذكرناه انه لو قيل وادخلوا نارا بالواو وبدون الفاء كان
يفهم ما ذكرناه ايضا فافهم وقال النبي عم يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب
القبر اي نزلت هذه الآية في شأن عذاب القبر يعني ان الله تعالى ينعم المؤمنين ويعذب الكافرين في القبر
وقوله اذا قيل ظرف لقوله تعالى من حيث المعنى اي تثبت لكل واحد اذا قيل له من ربك الخ وقوله فيقول
تفصيل له فيكون القول الثابت مقوله ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد عم قوله جعلها حياة له
الخ وجوز بعضهم تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة واما تعذيبا لما كونه لحلق نوع الحيوة في بطن

الآكل فواضع الامكان كدودة فى الجوف فى خلال البدن فانها بقاء تم و تلتذ بلا شعور منا هذا كلامه
فقوله و لاشك انه سفسطة كيف سفسطة و قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق
محمد عم وان بعض الاشجار قد صار يابسا حتى انقطع ما عوى عنه خوفا عن الكوت و فقود جهنم حين
ما سمع قوله تع وقودها الناس والحجارة والله تع قادر عن ان يخلق فى الاشجار والاحجار ادراكا يكون
سببا للتلذذ او لتألمها وقال بعض الفضلاء انهم اتفقوا على انه تع اعاد فى القبر نوع حيوة لكن توقفوا
فى انه هل يعاد الروح ام لا والمنقول عن ابى حنيفة رح هو التوقف وقال بعض جواب الميت لمنكر ونكير
يدل على اعادة الروح اذ الجواب فعل اختيارى فلا يتصور بدون الروح لا دليل لهم يعتد به قالوا ان
اعيد الوقت الاول ايضا فهو مبدأ لا معاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض و
اجيب اولا بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى الوجود ولا نم ان الوقت منها والا يلزم تبدل الاشخاص
بحسب الاوقات لا يقال تحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجى لانا نقول هذا مع انه كلام على السند
وقوع بان المعتبر فى الوجود لا يتصور هو بدونه وما لا يضر عدم فى البقاء لا يضر فى الاعادة ايضا وثانيا
بان المبدأ هو الموجود فى الوقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرضا وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه
لتخلل العدم بين الشئ ونفسه هذا خلق واجيب بمنع الاستحالة فانه فى التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود
ولا استحالة فيه وقد يجاب بتجويز التمييز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات
بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه وايضا لو لم ذلك لا ممتنع بقاء شخص ما زمانا والا التخلل
الزمان بين الشئ ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف فى غير المشخصات لابد مع التخلل بين المشخصات ونفسها
وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان منع التخلل
يقطع الاتصال والوقوع فى الخلال فلا تخلل فى الشخص الباقى هذا كلامه فقوله مبدأ لا معاد لانه لو اعيد
الوقت الاول يكون ذلك المعاد معادا فى وقته الاول وكل ما وقع فى وقته الاول فهو مبدأ فيكون مبدأ
من حيث انه معاد هذا مأخوذ من شرح المواقف وقوله والا فلا اعادة بعينه اى وان لم يعد
الاول فلا تحصل اعادة الشئ بعينه لانه انما يكون معادا بعينه بجميع عوارضه والوقت منها مع انه
لم يعد على ما هو المفروض وقوله والا يلزم اى ان كان الوقت من المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص بحسب
تبدل الاوقات وحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرا على الوقت
من العوارض

من العوارض المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر على ما زعمتم فلا يلزم من الجواب لان غير من
كان ذلك وانت خبير ايضا من غير من كان سببا خفى فبهت التلميذ و عاد الحق واعترف بان
الوقت ليس من المشخصات هذا مأخوذ من شرح المواقف وقوله مع انه كلام على السند بل الظاهر
انه كلام على نفى المنع الذى هو قوله لا نم ان الوقت من المشخصات ثم ان الكلام على نفى المنع كان مقبولا
فى هذا المقام اذ يصح ان يقال ان اعيد وقت الحدوث فهو مبدأ لا معاد والا فلا اعادة بعينه وقوله
لا يتصور هو بدونه فى محل الرفع على انه خبر ان وضمير هو راجع الى الوجود والضمير المجرور فى قوله بدونه
راجع الى الالف واللام فى المعتبر فان الالف واللام هناك بمعنى الذى وقوله لا يضر فى الاعادة ايضا لا يضر
عدم فى الاعادة كما لا يضر عدمه فى البقاء وقوله وثانيا بان المبدأ اى نختار الشق الاول وهو ان
يعاد الوقت الاول ايضا لكن لا نم قوله فهو مبدأ لا معاد فان المبدأ الموجود فى الوقت المبدأ
لا فى وقت المعاد والمفروض ان الوقت ههنا معاد ولا يلزم الخلف اصلا وقوله فانه فى التحقيق
تخلل العدم بل هو فى التحقيق تخلل زمان العدم بين زمانى الوجود واما القول بتخلل بين زمان الوجود
فهو قول مجازى بناء على تخلل زمان العدم بين زمان الوجود وقوله اذ الاختلاف فى غير المشخصات
مورد على قوله وقد يجاب بتجويز التمييز الخ وقوله ثم لا يخفى الخ رد على قوله وايضا لو لم ذلك قوله لان مرادنا
الخ وذهب البعض الى اعادة الاجزاء بعد اعدامها لقوله تع كل شئ هالك الا وجهه واجيب بان هلاك
الشئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمط
بالمركبات خواصها وآثارها فالتفريق اهلاك للكل هذا كلامه فقوله اهلاك للكل اى لكل واحد من الجواهر
الفردة المطلوبة بها انضمام بعضها الى بعض ومن المركبات من تلك الجواهر لكن بقى الكلام فى الجواهر
الفردة التى لم يتركب منها جسم ولم يقع عليها تفريق اصلا اللهم الا ان يقال ليس فى العالم جوهر فرد
لم يتركب منه جسم او يقال ان من شأنه الجواهر الفردة التركيب والتحليل فكان من شأنها الهلاك
قوله والاجزاء المأكول فضلة فى الآكل فان قيل يحتمل ان يتولد من الاجزاء الاصلى للمأكول نطفة يتولد
منها شخص آخر قلنا لعل الله تع يحفظ من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا
اصليا والفرد فى الوقوع لا الجواز هذا كلامه فقوله تحفظ اى يحفظ المأكول يعنى ان الله تع يحفظ
الاجزاء الاصلية للمأكول من ان اجزاء اصلية لبدن آخر وقوله فضلا عن ان يصير نطفة ولو سلم

انه بغير نطفة فلعلها الله تعالى يجعل الاجزاء الاصلية للمتولد منها غير نطفة بان كانت حاملة في رحم الام
من دم الحيض او نحوه وقه والف و في الوقوع لا الجواز جواب عن قه تحتمل ان يتولد الخ اى
اعتبار بالاحتمال العقلي ههنا لان الخصم في مقام الاستدلال لا في مقام المنع فلا يفيده الاحتمال العقلي
وذكر في شرح المواقف ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الباقية من اول العمر الخ وقال بعض الافاضل
ان الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة اى في اول تعلق الروح **قه** وان الجهنمي
ضرسه مثل احد فيه ذلك بالانتفاخ لا بضم زايد والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وفيه بحث لان
العذاب للروح المتعلق به **هذا كلامه** فقوله ذلك بالانتفاخ لا بضم زايد قيل الجوهر هو الفرد لا يقبل
الانتفاخ والتخلخل قلنا انه يقبل التكبير والتخلخل نعم انه لا يقبل التصغير والتكليف لصغره والله تعالى قادر
على كل ممكن فهو قادر على ان يجعل الجوهر الفرد كالجبل وقه والا لزم تعذيبه هذا اوهم فان الله تعالى
قادر على ان يخلق انواع الا[لام] في الاجزاء الاصلية لا في الاجزاء الزايدة المتضمنة الى تلك الاجزاء لالم
الاصلية وقه لان العذاب للروح المتعلق به لا يخفى عليك ان جمهور القائلين بحشر الاجساد كانوا ينكرون
بالجوهر المجردة فالروح عندهم ينبغي ان يكون مركبا من الجواهر الفردة فيلزمهم ان يقولوا بانتفاخ
اجزاء الروح ايضا لان الروح متعلق بجميع الاجزاء التي تعلقت بها الحيوة قلنا انما يلزم التناسخ
اه حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير ههنا في الهيئة والتركيب
وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون
عين الاول فيعترض بان قه كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل على مغايرة الجلدين مع
اتحاد اجزائهما على التغاير الهيئة والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة
فتأمل **هذا كلامه** فقوله مغايرة البدنين اى بمغايرة البدنين يعني ان التناسخ مبني على مغايرة البدنين
لا انه نفي المغايرة وقه بدل ضراتي وقه مع منصوب بقوله مغايرة الجلدين وكذا قه بناء منصوب
به ايضا وقه غير مسموعة ولعل دعوى اتحاد الاجزاء الاصلية مسموعة اذ لا شك ان كل واحد من الاحراق
والتعذيب يكون متعلقا بالجلد كما يكون متعلقا بالبدن فلو لم يكن في الجلد الثاني اجزاء اصلية لزم
تعذيب الجلد الثاني بلا معصية واما نفي تعلق الالم بالجلد فغير معقول اذ القوة اللامسة يكون في الجلد
فهو محل للالم قطعا **قه** ان كتب الاعمال هي التي توزن وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات

اجساما

اجساما ظلمانية **هذا كلامه** فقوله تجعل الحسنات اى يخلق الله تعالى في مقابلة الحسنات اجساما نورانية و
ليس المراد ان الحسنات تنقلب اجساما نورانية اذ لا يجوز انقلاب العرض جوهرا وفي شرح المقاصد
ذهب كثير من المفسرين الى ان الميزان له كفتان ولسان وشاهين اى جمهور حملا بالحقيقة لامكانها
اى لامكان الحقيقة وذكر في شرح المواقف ورد في الحديث انه سئل النبي عم كيف توزن الاعمال ان
كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وقالت المعتزلة المراد بالوزن هو العدل **قال ش** اكتفاء بالكتاب
قيل الاولى ان يقال اكتفاء بالسؤال لان الحساب اقرب من الكتاب الى السؤال ولعل وجه ما ذكره الشارح
هو ان الحساب يذكر في القرآن مع الكتاب قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وقه والجواب ما مر من انه على تقدير كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في ذلك حكمة لا نطلع عليها
قه لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره فانه في الجنة والحوض
في الموقف **هذا كلامه** فقوله والاصح انه غيره المشهور فيما بين المسلمين هو ان الكوثر هو الحوض وذكر في شرح
المواقف ان قه تعالى انا اعطيناك الكوثر تدل على الحوض ويدل عليه ايضا قوله عم لاصحابه وقد قالوا له اين
نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض وروي انه عم قال انه اى الكوثر نهر في الجنة
وعدنيه ربي فيه خير كثير احلى من العسل وابيض من اللبن وابرد من الثلج وقيل حوض في الجنة كذا في
تفسير القاضي ويمكن ان يقال ان الكوثر اسم حوض مسيرة شهر وآخره نهر جار في الجنة فعلى هذا يمكن التطبيق
بين الروايتين **قه** وريحه اطيب من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني
والثالث وقع **هذا كلامه** يعني ان الشرب الثاني او الثالث لا يلزم ان يكون لدفع العطش يكون ذلك ليحصل التلذذ بطعمه
وريحه **قه** من شرب منه فلا يظماء ابدا ويجوز ان لا يشرب الا من قدر له عدم دخول النار او لا يعذب بالظماء
من شرب به وان دخل النار **هذا كلامه** فقوله فلا يظماء اى فلا يعطش وقه ويجوز ان لا يشرب اشارة الى
جواب سؤال مقدر وهو ان يقال هل هو لا يظماء وانه دخل النار وقه قدر له اشارة الى ان شربه
انما يكون في المواقف قبل دخول الجنة وهذا لا ينافي ان يكون نفس الحوض في الجنة فانه تعالى قادر على ان
يأتي بماء الحوض الى حيث شاء **قه** ادق من الشعر واحد من السيف هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور
ان الميزان قبل الصراط وما ورد من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال عم على الصراط
فان لم تجد فعلى الميزان فان لم تجد فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المكان المرتب يجوز بان يستأنق من

كلي طرفي على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور هذا كلامه فقوله فوجه مبتدأ ثان وهو مع خبره للمبتدأ
الاول وهو قوله وما ورد الخ وهذا اعني قوله فوجه اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقول ان هذا
الحديث مخالف للرواية المشهورة وهي ان الميزان قبل الصراط لكن الاعتماد بالمشهور وقوله يجوز بان
يستاخر حتى كل طرفي هذا وان جاز عقلا لكن الترتيب يابى عنه اذ لا يحسن ان يقال مثلا فان لم تجدوا في
الموقف المتاخر متاخرا زمانيا فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال فان لم تجدوا
في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتاخر اللهم الا ان يتكرر الوقوف في كل واحد من الصراط والميزان ويكون
الوقوف الاخير في الميزان متقدما على الوقوف الاخير في الصراط والوقوفان الاولان بالعكس فحينئذ يمكن تطبيق الحد
يثين او يتكرر الوقوف في الصراط ويكون الموقوف في الميزان متوسطا بين الوقوفين فتامل قوله والكانها
الجنة والقول بان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود
بقوله تعالى قلنا اهبطوا منها اذ الهبوط انتقال من المكان العالي الى السافل ويرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك
البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل هذا كلامه فقوله مخالف لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة وحملها على
بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبو
تها ثبوتها وقوله يحتمل ان يكون ذلك البستان الخ وقيل يحتمل ان يكون الهبوط مستعارا من هبوط المرتبة و
التنزل عنها وذكر في شرح المقاصد لم يرد النص الصريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة
فوق السموات السبع وتحت العرش تمسكا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة
عرش الرحمن وان النار تحت الارضين والحق تفويض ذلك الى علم الخبير قوله جعلها للذين اي خلقها لاجلهم
فان قلت يحتمل ان يجعل للذين مفعولا ثانيا لجعل فيصير الحاصل جعلها كائنة لانفسها قلت يمكن ان يقال
المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على التمكن بالفعل
فعدول عن الظاهر فتامل هذا كلامه فقوله لازم لوجود الجنة وهذا اذا كانت الدار نكرة غير مشار اليها
مثل ان يقال نحن نجعل لزيد دارا واما اذا كانت الدار مشارا اليها مثل ان تلك الدار نجعلها لزيد فالظاهر المتبا
در هو تمكين تلك الدار من زيد اما بالهبة او بالعارية او نحو ذلك واما نفس الدار فينبغي ان يكون موجودة
وقت حصول هذا القول حتى جعلت مشارا اليها وقوله فعدول عن الظاهر لا يخفى عليك ان الحمل على التمكن بالفعل مبني
على ان يحمل المضارع على الحال او على الاستمرار كما ذكره الشارح على ان يجعل التمكن بالفعل بمعنى الاعداد بالفعل

وهذا

وهذا معنى صحيح بل واقع على ما ذكره في قوله تعالى اعدت للمتقين وهذا الاحتمال كاف لنا ههنا فان تصور المنع
والخصم في مقام التعليل والمعارضة قوله اكلها دائم الاكل بفتحتين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال
انه مشترك الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق
كل شيء وهو بكل شيء عليم هذا كلامه ولعل المراد بالشيء هو الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود
في الآخرة فانها دار البقاء هذا الاحتمال يكفي ههنا فانا مانع ولا المنع والقائل بانه مشترك الالزام كان في صدد
النقض الاجمالي فيجب عليه اثبات كون المراد بالشيء هو الموجود المطلق والقياس على قوله تعالى خالق كل شيء
وهو بكل شيء عليم غير مقبول عند المانع كما لا يخفى قوله وانما المراد الدوام الخ يعني ان المراد به الدوام
التجددي العرفي فان نوع الثمار يعد دائما بحسب العرف وان انقطع في بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل
شيء بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا هذا كلامه وحاصل كلام المحشي انه اذا قرب وقت فناء شيء
من اكل الجنة جيء بمثله اولا ثم يفنى ذلك الشيء بعد وجود مثله ولك ان تقول اذا فني منه شيء في آن جيء ببدله في
ذلك الآن فشيء اخر وح لا ينقطع النوع اصلا وهذا التوجيه اولى من الاولين كما لا يخفى فتامل قوله
بل يكفي الخروج عن الانتفاع به اي المقصود منه فلا يرد ان ما لا يفنى يدل على وجود الصانع وهو اعظم
المنافع هذا كلامه فقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به يعني ان خروج كل شيء من اكل الجنة عن الانتفاع به
لا ينافي دوام اكل الجنة بحسب اصله ومادته وهذا الاحتمال كان للشارح فانه مقام المنع ههنا وقوله اي المقصود
بالخبر لانه تفسير الانتفاع المجرد وقوله منه اي من ذلك الشيء الهالك فان كان المقصود من الشيء هو الاكل فهلاكه
خروجه عن الانتفاع بالكل وان كان المقصود منه فهلاكه خروجه عن الانتفاع باللبس وقس على هذا
نظايره وقد يقال يسبق المراد من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عموم الهلاك فان ابن عباس رضي الله عنه
قال في تفسيره كل حي ميت الا وجهه فعلى هذا يكون معنى الهلاك هو الموت قال الشارح وذهب الجهمية الى انهما تفنيان
قالوا الجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى وذلك لان القوة الجسمانية
لا تقوى على آثار غير متناهية لا في المدة اي لا يقوى على فعل في زمان غير متناهية ولا في العدة اي لا يقوى على
فعل عدده غير متناه اجيب بمنع ذلك كله على ان الفاعل الحقيقي عندنا هو الله تعالى وهو قادر على ان يفعل غير
المتناهية سواء كان في المدة او في العدة قوله الشرك بالله ان اريد به مطلق الكفر فالسحر مندرج منه
لانه كفر بالاتفاق والا فيرد انواع الكفر سوى خارجة هذا كلامه الظاهر ان المراد بالشرك ههنا مطلق الكفر

لكن السحر اعم من الكفر من وجه فلذا افرد السحر بالذكر و ذكر لان المراد بالسحر هو ما يتعاطى من تمهيد با
لتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان و ذلك لا ينتسب الا لمن يناسبه في الشرارة وخبث
نفس فان التناسب شرط في التضام والتعاون وبهذا يتميز به الساحر عن النبي والولي كذا في تفسير
القاضي ولا شك ان ما يتقرب به الى الشيطان ايضا لا يلزم ان يكون كفرا بل الكباير التي غير الكفر مما يتقرب به السحر
الى الشيطان ايضا فلا بد من ذكر السحر حتى يندرج في الكبيرة المطلقة تلك الكباير التي هي غير الكفر قال ش والفرار
عن الزحف اي عن الجيش في الغزاء لكن بحسبه ان يتقيد بالمثل والضعف لقوله تعالى فان يكن منكم مائة صا
برة يغلبوا مائتين الاية وفي التاتارخانية واذا لم يكن بالمسلمين قوة و جاءهم من العدو ما لا طاقة لهم به فلا
باس بان يفروا منهم حتى يلحقوا بالمسلمين قوله والالحاد في الحرم اي الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان
و قوله بان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر كالمسكرات من غير ماء العنب و قوله او كثر كقطع الطريق مع
اخذ المال فانه فوق السرقة و قوله كل معصية اصر عليها لقوله عم لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار
قوله انهما اسمان اضافيان هذا يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و
التوجيه ما سيجيء ان شاء الله من ان المراد بالكباير جزئيات الكفر هذا كلامه فقوله يخالف ظاهر قوله تعالى لان
ظاهره يدل على ان الكبيرة والصغيرة ليسا اسمان اضافيان بل يجب ان يكون مسماهما امران ممتازان
معلومان بذاتهما حتى يتصور الاجتناب عن احدهما وان لم يجتنب عن الآخر منهما واعترض عليه ايضا بان
الفقهاء اتفقوا بينهما بان الكبيرة تسقط العدالة في حق الشهادة دون الصغيرة وهذا يدل على انهما
يعم فان هذا تباين الكافي والاصح ان ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله تعالى والدين فهو
كبيرة والا فهو صغيرة قوله بطريق الاستحلال لا على وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه
علامة عدم التصديق القلبي هذا كلامه فعلى هذا لا يرد ان الاستحلال تكذيب والكلام في المصدق الذي عليه
امارة التكذيب وفي الصحاح استحلال الشيء عده حلالا وفي التاتارخانية ومن استحل حراما علم حرمته في دين
النبي عم كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او الدم او الخنزير من غير ضرورة فهو كافر
وفعل هذه الاشياء فسق بدون الاستحلال قوله مخالف لما اجمع عليه السلف لا يقال الاجماع مع مخالفة
الحسن لانا نقول النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه و هو غلط والا لما خالف الحسن
هذا كلامه فقوله النفاق كفر مضمر اي فلا يلزم ثبوت منزلة بين المنزلتين عند الحسن ايضا فلا يلزم

مخالفة

مخالفة للاجماع اصلا قال الحسن من اعتقد ان في الجمرة حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل
يده فيه علم انه فاسق لا عن اعتقاد والحال انه مرتكب الكبيرة كذا في شرح المواقف و قوله المتقدم عليه اي
على الحسن و قوله والا لما خالف الحسن اي لو كان اجماعا قبل الحسن لما خالفه الحسن اصلا اذ لا يجوز لاحد ان
يخالف الاجماع اصلا على ما علم في علم الاصول فالحق ان الحسن مع الاجماع في انه لا منزلة بين المنزلتين لكنه
ادعى مرتكب الكبيرة كافر غير مظهر كفره قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ لا يقال فح يلزم الكذب
في اخبار الشارع لانا نقول المراد بالايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على
انه لا ينبغي ان يتصور مثله من المؤمنين هذا كلامه فقوله ترك اظهار القيد الظاهر انه ليس من قبيل ترك القيد
بل ينبغي ان يكون من قبيل جعل وجود الشيء كعدمه كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت فههنا قد جعل ايمان
الزاني كالعدم تغليظا ومبالغة لعدم جريه على موجب الايمان اذ لا ينبغي للمؤمنين ان يفعلوا مثل ذلك
قوله على رغم انف ابي ذر رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه منزلة صاحبه يقال فعلته على
رغم انفه اي على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف اي قلت هذا على رغم انفه
هذا كلامه والظاهر ان الجار متعلق بقوله عم دخل اي من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق
على رغم انف ابي ذر قوله ومن لم يحكم بما انزل الله وجه الاستدلال ان كلمة من عامة يتناول الفاسق والجواب
ان الحكم بالشيء هو التصديق به ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله وايضا كلمة ما ههنا للجنس فتعم بالنفي
ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشيء مما انزل الله هذا كلامه فقوله ان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله
فيدخل فيه الفاسق المصدق كذا في شرح المواقف وفيه ايضا او نقول بما انزل الله هو التورية بقرينة
ما قبله وهو انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والامتناع غير متعبدين الى غير مكلفين
بالحكم بها اي بالتورية فيختص اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبها
قوله فمن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال بان ضمير الفصل حصر الفاسق في الكافر والجواب
ان هذا الحصر للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا هذا كلامه فقوله حصر الفاسق
يعني ان ضمير الفصل يقتضي حصر الخبر في المبتدأ فيصدق ح ان كل فاسق كافر و قوله ان هذا الحصر ادعائي
والاولى ان يقال ان ضمير الفصل ههنا للتاكيد لا للحصر لان الكافر قبل الايمان فاسق كالكافر بعد الايمان
فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد الايمان ولو سلم انه للحصر فهذا الحصر ادعائي للمبالغة بناء على ان مطلق الفا

سق

ينصرف الى فرده الكامل وهو الكافر بعد الايمان قوله من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر والجواب انه محمول
على الترك مستحيلا او على كفران النعم هذا كلامه فقوله على الترك مستحيلا يعنى ان من ترك الصلوة مستحيلا لتركه
فقد كفر وكذا من ترك الصلوة استخفافا بالدين فهو كافر واما من ترك الصلوة مخافة وتكاسلا فهو كافر
لا يكون كافرا لكن يكون فاسقا تسقط عدالته فلا تقبل شهادته نعم يكون فيه كفران النعمة وذكر فى شرح
المواقف ان الحديث المذكور خبر واحد فلا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين قوله ان العذاب
على من كذب وتولى وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه لحصره على المسند اعنى الكون على المكذب والجواب
انه ادعائى لان مثابة الخبر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظايره هذا كلامه فقوله ان تعريف المسند اليه
اى تعريفه باللام يفيد الحصر نحو الكرم هو التقوى والامام من قريش والكرم فى العرب ونحو ذلك وقوله
اعنى الكون على المكذب يعنى ان تقدير الكلام هكذا ان العذاب كاين على من كذب فعلى هذا يكون العذاب
مقصورا على صفته وهو الكون على المكذب وقوله وقس عليه نظايره ونحو ان الخزى اليوم مقصورا واليوم على
الكافرين قال السيد فى شرح المواقف قلنا المفرد المحلى باللام ولا عموم له عندنا انحصار الخزى مطلقا فى الكافر
او نقول المراد به على تقدير عمومه هو الخزى الكامل فيدفع انحصار الجزى الكامل فى الكافر لا انحصار افراد
الجزى مطلقا فى الكافر قوله والله لا يغفر ان يشرك به اى ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار
العرب كانوا مشركين هذا كلامه واعلم ان الشرك مجاز مشهور فى معنى الكفر لان الكفر ملة واحدة كما ورد فى الحديث
ولان الكفار كانوا يتبعون الشيطان فى دينهم ولا يتبعون الله ورسوله فى ذلك مع انهم كانوا يقولون بان
خالق السموات والارض هو الله تعالى وحده فسموا مشركين لاشراكهم الشيطان لله تعالى وذكر فى شرح المقاصد
ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرء كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال
بالتهيج او اكثر فهو المشرك وان كان مستدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابى كاليهود
والنصرانى وان كان يقول بعدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهرى وان كان لا يثبت البارى تعالى فهو
المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبى عليه السلام واظهره شعاير الاسلام عقايد هم كفر بالاتفاق فهو
الزنديق قوله وبعضهم الى انه يمتنع عقلا اى ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على ان
هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بايجاب الحكم تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد
ابطله اولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى فينافى قولهم تجوز الشرع ان يحسن القبيح الحسن على انه

تجوز

يجوز ان يكون احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة نعم يرد ان يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون
عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه آخر غير عذاب المسئ مثل اثابة المحسن دونه
ثم ان نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل
فقوله لا يرد ما قيل يعنى ان هذا القائل توهم ان المراد بالبعض فى قوله وبعضهم هو البعض من
اهل السنة فاعترض على الشارح بان ما ذكره انما يناسب اصل المعتزلة قطعا وقوله فينافى قولهم
اى قول اهل السنة وقوله انه يجوز الخ هذا ناظر الى قوله فلا يرد اى لو سلم ان قوله لا يحتمل الاباحة هو
كلام اهل السنة لكن يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة امرا عاديا لكون الاباحة منافية للحكمة بدون
بدون لزوم القبح العقلى فلا يرد انه قول بالقبح الخ ثم ان نهاية الكرم الخ ورد على القول الشارح و
الكفر نهاية الجناية الخ وقوله دعوى بلا دليل اشارة الى المنع اى لا نسلم ان اعتقاد الابد يوجب الجزاء و
لو سلم فلا نسلم انه يوجب الجزاء الابد قال الشارح والآيات والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة نحو قوله تعالى وهو الذى
يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ان الله يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم وكنصوص فى الشفاعة حديث السواء سترتها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم قوله والمعتزلة
يخصصونها قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بانه لا يصح التخصيص بالكباير المقرونة بالتوبة
فى قوله تعالى لا يغفر ان يشرك به الآية اذ المغفرة بالتوبة يعم المشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشية
يفيد البعضية وايضا هى واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فايدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغاير لان مغفرة
الصغاير عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما فى هذه الآية مخصوصة بالصغاير يرجعا
بين الادلة ولا نم عموم مغفرة الصغاير اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء هذا
كلامه فقوله اذ المعتزلة الخ علة لقوله لا يصح اى على زعم المعتزلة ينبغى ان يكون معنى قوله تعالى و
يغفر ما دون ذلك لمن يشاء هو ان يقال مثلا ويغفر ما دون الشرك اذ ما دون الشرك صغيرة او كبيرة
مقرونة بالتوبة لمن يشاء من اصحاب الصغاير او الكباير المقرونة بالتوبة فورد عليهم ان الشرك المقرون
بالتوبة يكون مغفورا كسائر المعاصى فلا معنى لان يقال ويغفر ما دون الشرك وورد ايضا ان مغفرة
الكباير المقرونة بالتوبة عامة واجبة عندهم فلا فايدة فى تعليقها بالمشية وان مغفرة الصغاير عامة
عندهم بل هى واجبة ايضا اذا اجتنب الكباير فلا فايدة فى تعليقها بالمشية ثم ان هذه الاعتراضات كانت

واردة على المعتزلة القايلين بتخصيص المغفرة بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة سواء جعل
الضمير في قوله تخصونها راجعا الى الايات والاحاديث او الى المغفرة فلا معنى لقوله ان الضمير للمغفرة لا للآ
يات والاحاديث مع ارجاع الضمير للمغفرة خلاف الظاهر وقوله مخصوصة بالصغاير اذ لا يحسن ان يقال
مثلا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون الكباير والصغاير لمن يشاء وعدم حسنه ظاهر لمن كان
له معرفة باساليب الكلام وقوله لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب يعني ان هذه المغفرة جايزة عندهم
لكنها غير واجبة فيغفرها ان شاء بخلاف مغفرة كبيرة غير التائب فانها غير جايزة عندهم فلا يغفر اصلا هذا
ولكن المشهور هو ان مغفرة صغاير العبد اذا اجتنب الكباير عامة واجبة عندهم وان لم يتب عنها اصلا
فافهم قوله انما تدخل على الوقوع انما استطرد وذكره ههنا ردا لتمسكهم بهذه الآية في الوجوب ايضا والجواب
ههنا قوله وقد كثرت النصوص هذا كلامه فقوله انما استطرد وذكره الخ يعني ان الشارح ذكر قوله انما تدل
على الوقوع الخ استطراديا في الجواب من المعتزلة واما اصل الجواب فهو قوله وقد كثرت النصوص الخ وانما
قال استطرادي في الجواب لان دعوى الوجوب غير مصرح فيما سبق بل فهم دعوى الوجوب ضمنا من قوله و
المعتزلة يخصونها بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة اذ يفهم في هذا الكلام انهم لا يجوزون ان يعفو
عن الكباير بدون التوبة فوجب العقاب على الكباير عندهم بدون التوبة ولما وقع دعوى الوجوب ههنا
ضمنا كان ينبغي ان يكون الجواب عن ذلك استطراديا وقوله بهذه الآيات وهي كقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا وقوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ابدا وقوله
ان الفجار لفي جحيم فهذه الايات على تقدير عمومها لكل العاصي والقاتل والفاجر انما تدل هي على الوقوع دون
الوجوب لكن المعتزلة تمسكوا بها في الوقوع قصدا وفي الوجوب ضمنا وقد عرفت حاله قوله وزعم بعضهم الخ
هذا مذهب الاشاعرة ومن حذا حذوهم وفيه جواب آخر هذا كلامه فقوله هذا مذهب الاشاعرة اما جواز
الخلف في الوعيد من الله تعالى هو مذهب الاشاعرة اذ الخلف في الوعيد لا يوجب نقصا في ذاته تعالى ولا في صفته ايضا
وقوله وفيه جواب آخر اي في هذا المذهب جواب آخر غير ما ذكره الشارح من قوله والجواب انها على تقدير عمومها
الخ قوله وهو تبديل للقول بل كذب منتف بالاجماع واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللايق
بشانه ان يبني اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك فخلاف الوعيد فلا كذب ولا تبديل كلامه فقوله على المشية
في الآية الاولى يقال مثلا فان له نار جهنم ان شاء الله تعالى لكن لم يصرح بقوله ان شاء الله تخويفا للعاصي وزجراً له

معاشر

عن المعاصي وذهب بعض الافاضل الى ان ايات الوعيد والوعد لا يقصد بها الاخبار وانما يقصد بها
الانشاء فيقصد بها الدعاء على العصاة في صورة الوعيد والدعاء للمؤمن في صورة الوعيد فعلى هذا
التوجيه ايضا لا يلزم الكذب ولا التبديل وقوله تخلف الوعد هذا يكون العيب بدون الاباء لا يعد
نقصا بل يعد كرما يمدح به البارى تعالى بخلاف الخلف في الوعد فانه نقص يجب تنزيه الله عنه اذ الخلف
في الكرم لا يليق بالكريم القادر عليه والحق ان الخلف مطلقا جايز عقلا لكنه غير واقع بالكتاب والسنة
والاجماع الامة قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام
الدليل وما ذكر الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتامل هذا
فقوله لعدم قيام الدليل اي على الوقوع وقوله فلاثبات الجزء الاول يعني ان دعوى اهل السنة مركبة
من جزئين احدهما جواز العقاب على الصغيرة والثاني وقوع العقاب عليها لكن ما ذكره الشارح من
الادلة انما تفيد الجزء الصغيرة والثاني وقوع العقاب عليها الاول وهو الجواز ولا تفيد الجزء الثاني
وهو الوقوع مع ان محل النزاع بيننا وبين المعتزلة هو الوقوع دون الجواز وانت خبير
بان ما ذكره الشارح من الادلة يدل على الوقوع ايضا اما قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فلانه تعالى قد وعد مغفرة ما دون الشرك من الصغاير والكباير على ما يشاء مغفرته ويفهم من ذلك ان ما
لا يشاء مغفرته من الصغاير والكباير لا يكون مغفورا بل يكون معاقبا عليه وهذا ظاهر لمن كان له
معرفة باساليب الكلام واما قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها فدلالته على وقوع
العقاب والمجازات ظاهر في كلام الشارح ويدل على الوقوع ايضا قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا
يره فتامل والله الموفق قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هو الكفر حاصل التكفير مقيد بالمشية فلا قطع
بالوقوع اذ المراد بالكباير انواع الكفر او اشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالاجماع
ولو لم تحمل الكبيرة على الكفر بقي التقييد بلا دليل والتعليق بالاختيار بلا فايدة لانه لا يجوز مغفرة
الصغاير بدونه هذا كلامه فقوله ان التكفير مقيد بالمشية وذلك مثل ان يقال نكفر عنكم سيئاتكم
ان يشاء وقوله فلا قطع بالوقوع الا بوقوع تكفير الصغاير فلا تدل الآية الكريمة على عدم التعذيب
لاجل الصغاير وقوله لو لم تحمل الكبيرة على الكفر الخ اي في الآية الكريمة يجب ان تحمل الكبيرة على الكفر
اذ لو تحمل هي لزم المحذور ان احدهما ان يبقى التقييد بالمشية بلا دليل وذلك لان الكبيرة لو حملت

على ما يقابل الصغيرة من الكباير مطلقا لكان معنى الآية الكريمة ان تجتنبوا الكباير مطلقا نكفر عنكم
صغايركم لكن مغفرة الصغاير كانت متيقنة ح فلا حاجة الى التقييد بالمشية اصلا والثاني ان يبقى
التعليق بالاختيار بلا فايدة لان مغفرة الصغاير يكون حاصلة البتة اجتنب الكباير مطلقا اولم
يجتنب فلا فايدة في التعليق بالاجتناب عن الكباير مطلقا هذا وللمانع ان يمنع لزوم المحذورين المذ
كورين اما قوله يبقى التقييد بلا دليل فلان قوله ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره دليل دال على ان مغفرة
الصغاير كانت مقيدة بالمشية لان بعض الصغاير مغفور وبعضها غير مغفور فلا بد من التقييد
بالمشية حتى يخرج الصغاير الغير المغفورة واما قوله والتعليق بالاختيار بلا فايدة فلانه يصح ان
يقال مثلا ان العبد اذا اجتنب ما سوى الصغاير من الكباير مطلقا كانت الصغاير كلها مغفورة واذا
لم يجتنب الكباير اصلا لم يكن الكباير مغفورة ولا الصغاير المقرونة بالكباير مغفورة فعلى هذا ينبغي
ان يكون التعليق بالاختيار فايدة والاولى ان يقال ان حمل الكبيرة على الكفر ههنا يكفي وان كان احتمالا
عقليا لان الشارح بصدد المنع والاحتمال العقلي يكفي للمانع وذلك ان تقول المراد بالكباير ما يقابل
الصغاير وتجعل بعض الصغاير مخصوصا بمثل قوله ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره قوله والشفاعة
اى المقبولة ثابتة لا يقال مرتكب الكبيرة يستحق حرمان الشفاعة كما عليه في التلويح فيحرم اهل الكباير
بطريق الاولى لانا نقول لا نم الملازمة لان جزء الادنى لا يستلزم الجزء الاعلى الذى له جزء عظيم
ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعة او حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة او لعدم الدخول او في بعض
مواقف الحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع هذا كلامه فقوله او لعدم الدخول اى حرمان الشفاعة
لعدم دخول النار فاذا دخل النار جاز ان يتعلق بالشفاعة بعد دخول النار وقوله لا يستلزم الوقوع
يعنى ان استحقاق حرمان الشفاعة لا يستلزم وقوع حرمان الشفاعة فلا يكون مرتكب المكروه محروما
عن الشفاعة قوله وللمؤمنين والمؤمنات اى لذنوبهم وهو يعم الكباير هذا كلامه وقد دلت الآية الكريمة
على ان الاستغفار لذنوب المؤمنين والمؤمنات يكون نافعا لهم والا لما امر الله محمدا عم بالاستغفار
ثم ان الاستغفار شفاعة لانه طلب المغفرة للذنوب وهذا يتناول جميع المؤمنين والمؤمنات فيتناول
اصحاب الكباير ايضا وهو المطلوب قوله يدل على ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لرفعة الدرجة لان عدم
نفع الشفاعة لا يقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدل على انها في حق اهل الكباير هذا كلامه ولقائل

ان اسلوب

ان اسلوب قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين يدل على ثبوت الشفاعة في حق اهل الكباير والا لما
كان لنفي نفعها عن الكافرين معنى على ما ذكره الشارح على التفصيل والله الموفق قوله ولا تقبل منها
شفاعة ظاهر الآية ينفي اصل الشفاعة ولو لزيادة الثبوت ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية
فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر هذا كلامه يقال جزى عنى هذا الامر
اى قضى منه قوله تعالى ولا تجزى نفس عن نفس شيئا كذا في الصحاح وقوله ينفي اصل الشفاعة لان
النفس نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم وكذا الشفاعة نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم
ايضا فمعنى الآية ينفي اصل الشفاعة سواء كانت بمعنى طلب العفو عن الغير كما ذهب اليه اهل السنة او
بمعنى طلب زيادة الثواب كما ذهب اليه المعتزلة وقوله فلعلها تقبل بطريق آخر لعله اراد ان كلمة
من في الآية الكريمة اجلية اى لا تقبل الشفاعة من اجل كل نفس عاصية بل لو قبلت الشفاعة فانما تقبل
من اجل النفوس المطيعة اذا كانت شفيعة للنفوس العاصية هذا وانت خبير بان هذا التوجيه خلاف
الظاهر بعيد عن المقام مع ان كل شفاعة لا يكون مقبولة لاجل النفوس العاصية المشفوعة لها بل
يكون كل شفاعة مقبولة لاجل النفوس المطيعة الشفيعة للعصاة فلم يظهر لارجاع الضمير الى النفس
الثانية فايدة اصلا فان النفس ايضا نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم ايضا بعد تسليم
دلالتها على العموم في الاشخاص يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص واعترض بان النفس نكرة في سياق
النفي عامة قوله والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها
من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلي ضروري فاذا قلت لا رجل في
الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل للنكرة في وقوعها في سياق
النفي كوقوعها فيه فيعم ايضا لم يبعد جدا هذا كلامه فقوله يشير الى منع الدلالة اه فقيل ان الضمير
ليهود واذا الآية نزلت فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصا بهم فلا يكون عاما للاشخاص وقوله فان
النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع هذا مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع
قال صدر الشريعة في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح ثم عد النكرة
المنفية من العام نحو لا تأكل راسا ونحو ذلك وقوله ليس يلزم منه اه وانت خبير فانك اذا قلت
لا رجل في الدار ولا هو على السطح يلزم ان لا يكون احد على السطح ولا شك انا ما نجده كان من قبيل

ونحو ذلك ولا هو على التسطح فالاعتراض المذكور متوجه والجواب المذكور غير صحيح وقوله نعم لو قيل وهذا هو
مراد ذلك المعترض ايضا والله الموفق قال ش والاحوال منها حال اعطاء الكتاب ومنها حال الوقوف على
الصراط وعند الميزان ومنها حال الامر بالنار ونحو ذلك قوله تخصيصها بالكفار ان قيل كيف يخصص بهم
وقد سلم عموم الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته هذا كلامه فان قلت كيف يكون الدلالة
عامة والارادة خاصة مع ان الارادة بدون الدلالة غير جايزة اصلا قلت الدلالة العامة كانت
بحسب اصل وضع اللفظ للعموم والارادة الخاصة كانت بحسب الدلالة القراين الخارجية وهنا هي الادلة
الدالة على ثبوت الشفاعة فيجب ان تخصص من الادلة الدالة على عموم نفي الشفاعة جمعا بين الادلة
بقدر الامكان واجيب في شرح المواقف عن ادلة المعتزلة بان يقال ولا يلكم في نفي الشفاعة لابد
ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلايلنا في اثبات الشفاعة لابد ان يكون خاصة في الاشخاص
والاوقات لانا لا نثبت الشفاعة في كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالتحقيق
صحيح معنا قوله فلا معنى للعفو عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ثم ولا صغيرة المجتنب (في الاعتبار والحمل)
غير مفيد فتامل هذا كلامه فقوله ثم اي لا نم ان لا معنى للعفو صغيرة من لم يجتنب عن الكبيرة فانه اذا لم
يجتنب عن الكبيرة كان يستحق العذاب للصغيرة ايضا ثم كان للعفو معنى هذا لكن المشهور من مذهب
المعتزلة هو ان مرتكب الصغيرة لا يستحق العذاب اصلا وكلام الشارح مبني على هذا المشهور اذا لم
يثبت منهم اصلا القول باستحقاق العذاب بارتكاب الصغيرة سواء اجتنب عن الكبيرة او لم يجتنب
وقوله غير مفيد يعني ان قوله فلا معنى للعفو مسلم وقد عرفت ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور فيما
بين الجمهور قوله لانه بط بالاجماع لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة بط بالاجماع فتعين
الخروج عن النار وفيه منع ظ لجواز ان يراه في خلال العذاب بالتخفيف ونحوه هذا كلامه فقوله ان يراه
اي ان يرى جزاء الايمان في جهنم في اثناء العذاب لكن المشهور بين المؤمنين ان جزاء الايمان هو
الثواب الاعظم ومعلوم ايضا دار الثواب هي الجنة لا المنع المذكور غير مقبول لكونه مخالفا للاجماع ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات مبني هذا السند لا على ان العمل الصالح لا يتناول الترك ومم انه لا يدل على عدم
خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال هذا كلامه فقوله مبني هذا السند لا الخ فانه يترتب
الوصول الى جنات الفردوس على الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط ترك الكباير فدل على ان مرتكب الكبيرة من
المؤمنين

لا يخلد في النار

لا يخلد في النار والا لما دخل الجنة ثم انه يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان على ان لا فايدة
بالفعل بين مرتكب الكباير وتارك الاعمال الصالحة فيكون الاية دالة على كون المؤمنين من اهل
الجنة بمجرد الايمان وقوله يبطل مذهب الاعتزال وهو ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار وان من دخل
النار فهو خالد فيها قوله وقد جعل جزاء الكفر اي على الاطلاق من تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد
جواز التفاوت والتضعيف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامي والا فتصرف المالك في
ملكه لا يوصف بالظلم هذا كلامه فقوله فلا يرد جواز التفاوت وهو ان يقال يجوز ان يكون مراتب
حقيقة النار متفاوتة في الحرارة حتى يعذب الكفار انواعا من العذاب خالدين فيها ومع ذلك كان
عذابهم اشد من عذاب المؤمن وان كان هو ايضا مخلدا في النار فعلى هذا يكون الخلود جزاء
للكفر على الاطلاق مما لا دليل عليه فكان في حيز المنع وقوله وهذا الدليل الزامي الخ فان بعض الافاضل
انه ليس بدليل بل قد ذكر للتنبيه على وجه الحكمة في عدم خلود اهل الكباير في النار بعد ثبوت اصل الحكم
بالنصوص الدالة على عدم الخلود فالاعتراض عليه بالمنع او المعارضة لا يفيد فايدة معتدا بها قوله مضرة
خالصة فالولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن
منع هذا القيد ايضا لكنه غير مقيد ههنا هذا كلامه فقوله لم ينفصل عن مضار الدنيا يعني ان مضرة الدنيا
غير خالصة عن المنفعة في الجملة فلو لم يكن مضرة الآخرة خالصة عن المنفعة لم يتميز احدهما عن الاخر
وقوله لكنه غير مفيد يعني انه منع قيد الخلوص غير المفيد ههنا فان عدم الخلوص لا ينافي الخلود في النار
فلا فايدة في ان يقال لا نم الخلوص قوله وقد يستعمل في المكث الطويل لكن خلود الكفار بمعنى الدوام
بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة هذا كلامه والمقصود منه توجيه كلام الش (رح)
ههنا فقوله بمعنى الدوام اي بمعنى استغراق الازمنة فالمكث الطويل معنى عام شامل يتناول خلود الكفار
ولا معارضة له فبقي على معنى الدوام الذي الظ المتبادر من لفظ الخلود يتناول ايضا خلود اهل
الكباير لكن كان له معارض فيحمل على المكث الطويل بدون الدوام وقوله بل هو من ضروريات الدين
اي خلود الكفار بمعنى الدوام كان من ضروريات الدين بحيث لا يحتاج الى النظر والبيان اصلا
قوله وما انت بمؤمن لنا الاولى ان يمثل بقوله انؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال ان يكون اللام
لتقوية العمل لا للتعدية هذا كلامه لا يخفى عليك ان الايمان متعد بنفسه على ما ذكر في الصحاح فاللام في قوله

انوّمن لك ليست للتعدية بل هو ايضا لتقوية العمل قال في شرح المقاصد وهو يتعدى بالباء لاعتبار معنى
الاقرار والاعتراف كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى
حكاية وما انت بمؤمن لنا قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق اى يحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته
له من غير اذعان كما للسوفسطائي بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا خاليا من الاذعان هكذا حققه
بعض المتاخرين هذا كلامه فقوله اى يحصل فيه اى يحصل في قلبه ان الخبر ثبت له الصدق وحاصله انه يعلم
ان الخبر صادق في نفسه مطابق لما في نفس الامر قوله كما للسوفسطائي كما لبعض الكفار عما دل عليه قوله تعالى
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غير ذلك قوله عن الاذعان
اى القبول والتسليم قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا ان قلت يلزم ان يندرج يقين السوفسطائي
وكونه في التصور وارتبط بالضرورة اولا ينحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان
ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائي بقي ههنا بحث وهو ان المعبر عنه بكرويدن امر قطعي وقد نص عليه في
شرح المقاصد وكذا يكفي في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق
المنطقي يعم الظن بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا توسلا الى بيان الحاجة الى المنطق
بجميع اجزائه هذا كلامه فقوله فان قلت الخ وقال في شرح المقاصد فان قيل فاليقين الحاصل بدون
الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية ولبعض الكفار يكون من قبيل التصور
دون التصديق اللغوي المعبر عنه بكرويدن غايته انه يجب في الايمان اشتراط امور كالحصول
بالاختيار وترك الجحود والاستكبار واما انه يلزم عنه ما تقسيمه وتغييره وكون اليقين الخالي عن الاذعان
والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر ويمكن الكلام في امكان الاتيان
بدون الاذعان وفي بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عم غير مصدقين قوله امر قطعي والحق
انه امر عام يتناول القطعي والظني قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ايضا نعم قد نص على ان الايمان
امر قطعي لكن الايمان تصديق خاص فقد اعتبر فيه شرايط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي
امرا يقينيا فلم يذكره الشارح ولا الشيخ على ان الشارح قد صرح ان القول بان المعتبر في جميع افراد
الايمان هو اليقين محل نظر وذكر في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض
بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل قوله وكذا يكفي ان الضمير

المستتر في يكفي راجع الى المعنى المعبر عنه بكرويدن وههنا توجيه آخر لكلام الشارح وهو ان
يقال ليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر اى ان يقع في القلب النسبة الحكمية
التي هي مورد الايجاب والسلب في ذلك الخبر من غير اذعان وقبول اى من غير ادراك ان النسبة واقعة
وليست بواقعة وهذا الادراك هو المعنى الذي يعبر عنه بكرويدن فتامل والله الموفق لكان اطلاق
اسم الكافر عليه قوله لجعله كافرا اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصور في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام
لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتبر
والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من الامارات هذا كلامه فقوله اشارة خبر لكل واحد من القولين
المذكورين يعني انهما اشارتان ان الكفر في مثل هذه الصورة والحق ان مراد الشارح هو ان الكفر في
امثال هذه الصور كما يكون في الظاهر يكون فيما بينه وبين الله تعالى ايضا لان الشرع قد جعل هذا التصديق
كالعدم كما جعل اجابة اللص في حكم العدم فاراد باطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي واراد بقوله لجعله
كافرا فيما بينه وبين الله تعالى لا في مجرد اجراء احكام الاسلام وهذا ما قال في شرح المقاصد انه لا اعتداد
بالتصديق مع تلك الامارات فلا مخالفة بين الكتابين كما زعم قوله ركن لا يحتمل السقوط ان قيل الاطفال
المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي هذا كلامه فان قيل تصديق اصحاب
النبي عم بان القبلة بيت المقدس قد سقط بعد نزول قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قلنا السقوط
ممنوع فان كون بيت المقدس قبلة كان مختصا بزمان اول الاسلام والتصديق المتعلق بذلك كان ثابتا
غير ساقط اصلا واما التصديق بان القبلة هو المسجد الحرام فكذلك تصديق امر متعلق بحكم آخر له زمان
آخر فتامل قال الشارح والاقرار قد يحتمله فان قيل كيف يحتمله مع ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل قلنا ما ذكر
في الماهيات الحقيقية بخلاف الماهيات الاعتبارية فان القراءة ركن من اركان الصلوة مع انها تسقط
في الاخرس والامي قوله التصديق باق في القلب هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد للادراك
فلا يجتمعان هذا كلامه فقوله هذا مناف الخ وانت خبير بانه لا مذهب للسايل عما هو المشهور وذلك لان
قول الشارح التصديق اشارة الى المنع ويكفيه الاحتمال العقلي فكانه قال لم لا يجوز ان يكون التصديق
باقيا في حالة النوم كما ذهب اليه الفلاسفة قوله والذهول اى في حالة النوم والغفلة انما هو حصوله فتلك
الحال حال الذهول لا حالة عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا يذهل هذا كلامه

فقوله لا حال عدم التصديق ولعل التصديق في حال الذهول يكون في قوة الحافظة وهي عند نا مرتبتين
من مراتب العقل الانسان وقوله قد يذهل فيها اي في حال الحضور فان الانسان حال الحضور التصديق
في قلبه جاز ان يذهل عن حصوله هذا التصديق الحاضر بان لا يلتفت الى نفس هذا التصديق قصدا لكن الظ
ان عدم الالتفات اي ما حضر في القلب لا يستلزم الذهول عن حصوله لا لغة ولا عرفا **قوله** حتى كان المومن اسما
الخ ولذلك يكفي الاقرار مرة في العمر مع انه جزء مفهوم الايمان **هذا كلامه** اي لان الشارع جعل المحقق
الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي كان الاقرار مرة في العمر كافيا في بقاء الايمان مع ان الاقرار جزء
من حقيقة الايمان عند كثير من المحققين فان قيل فالاقرار ايضا لا يحتمل السقوط اذ الشارع جعله في حكم
الباقي كما جعل التصديق كذلك قلنا ربما يطرء على الاقرار ما يضاده كما في حالة الاكثرة بخلاف التصديق
واما الاقرار شرط لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار لهذا لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام
وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره هذا كلامه
وهو مذكور في شرح ايضا فقوله لهذا الغرض لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه والصلوة
خلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور والزكوة ونحو ذلك وقوله فانه يكفي مجرد التكلم اي يكفي
الاتمام الايمان مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم ان الاقرار للغرض المذكور لا بد من ان يكون على وجه الاظهار
على الامام وغيره في هذا المذهب ايضا فلا فرق بين المذهبين في وجوب الاظهار للغرض المذكور وذكر في شرح
المقاصد فعلى هذا المذهب ان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار بلسانه في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند
الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان
الاقرار لاجراء الاحكام عليه فقط **قوله** والنصوص معاضدة له لانها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار
جزء منه واما انه التصديق لا سائر ما في القلب فبالاتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يثبت في الشرع
لمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب بالايمان خطابا بما لا يفهم وانه بخلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ان
قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي قلت لا نزاع في ان الايمان من المعقولات الشرعية بحسب خصوص
المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارح حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة **هذا كلامه**
فقوله واما انه التصديق الخ ذكر في شرح المواقف واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق
وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع

يفهم

مغيرا عن وضع اللغة لبين الامة نقله وتغييره بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولا
شهرة اشتهار نظايره بل كان هو بذلك اولى وقوله ولانه خلاف الاصل اي ولان المعنى الآخر غير التصديق
هو خلاف الاصل اذ المراد ان سائر ما في القلب هو خلاف الاصل وقوله يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي
يعني ان الايمان اللغوي جزء الايمان الشرعي والجزء الآخر هو الاقرار فيجوز ان يراد بالايمان في قوله تعالى و
قلبه مطمئن بالايمان معناه اللغوي وهذا لا ينافي ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي وقوله بحسب
خصوص المتعلق والمتعلق هو ما جاء به النبي عم لما عرفت ان الايمان هو التصديق بما جاء به النبي عم وقوله
فهو في المعنى اللغوي مجاز هذا منع لم لا يجوز ان يراد بلفظ الايمان اللغوي معنى الايمان الشرعي باعتبار كونه
ما صدق عليه مفهوم الايمان اللغوي فلا يكون بلفظ الايمان مجازا غاية ما في الباب ان يكون الالف واللام
للعهد وهذا لا يقتضي ان يكون اللفظ مجازا والاولى ان يقال ان لفظ الايمان غير منقول عن معناه اللغوي
اي معنى مباين له كما عرفت فتعين ان المراد به التصديق في النصوص ايضا لكنه التصديق المتعلق بما جاء به
النبي عم وهو المعنى الشرعي لانه المتبادر عند الاطلاق فلا يصار الى معنى آخر بحيث عنه فيه امر زايد وهو الا
قرار **قوله** هلا شققت قلبه يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان **هذا كلامه** قال بعض
الفضلاء ان الشارح قال النصوص معاضدة لذلك فلم يقل النصوص حجج لذلك اشارة الى ان الدليل هو
مجموع النصوص فلا يلزم كل واحد دليلا منفردا ولا شك ان قوله هلا شققت قلبه مما يؤيد ان يكون
محل الايمان هو القلب فلذا قال في المواقف ويؤيده قوله عم لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت
قلبه **هذا كلامه** فقوله ويؤيده اشارة الى انه يؤيد كون محل الايمان هو القلب وان لم يكن حجة مستقلة
وقوله هلا شققت قلبه مقول لقوله عم **قوله** لا يعرفون منه الا التصديق باللسان يعني ان معناه الحقيقي
عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة **هذا**
كلامه فقوله عندهم اي عند اهل اللغة وقوله انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل اذ لو وقع النقل في الشرع لم يفهم
اهل اللغة من لفظ الايمان التصديق باللسان فانهم لا يفهمون الا المعنى اللغوي لكنهم يفهمون التصديق
باللسان فقط فوجب ان لا يجعل الايمان عبارة عن التصديق باللسان لا عن التصديق القلبي او مجموعهما وقوله
فيرد عليه النصوص المعاضدة لا يخفى عليك انه مقصود هذا القائل هو المعارضة على هذه النصوص المعا ضدة
وذلك ان هذه النصوص لما دلت على الايمان هو التصديق بالقلب فقال القائل ان هذه النصوص وان ونت

على ان الايمان هو التصديق بالقلب لكن عندنا ما ينفيه وهو ان يقال ان اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان مع ان لفظ الايمان غير منقول عن المعنى اللغوي فوجب ان يجعل الايمان
عبارة عن التصديق باللسان كما عرفت **قوله** على انا لو فرضنا يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية
مجرد التلفظ بل اللفظ الدال بمعنى ان المعتبر في الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال
لدلالته معنى لا اعتبار بها عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام
عندهم ايضا قالوا من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن
اضمر الاذعان ولم يتفق الاقرار لم يستحق الجنة **هذا كلامه** فقوله يرد عليه الخ وقد ورده الشارح
في شرح المقاصد حيث قال انهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كان بل
التلفظ بالكلام الدال على تصديق القلب اي الالفاظ كانت واية حروف كان من غير ان يجعل التصديق
جزءا منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع انتهى كلامه وانت خبير بان هذا الكلام على السند لان
الجواب المذكور مبني على منع المقدمة القائلة ان اهل اللغة لم يفهموه منه الا التصديق باللسان وحاصله
ان لا نم ان اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان بل انما يعرفون منه التصديق بالقلب فقط
الا يرى انا لو فرضنا ان الفاظ التصديق لم توضع او وضعت لمعنى اخر لم يحكم اهل اللغة بان المتلفظ
بتلك الالفاظ مؤمن وذلك لعدم دلالتها على وجود التصديق القلبي الذي هو الايمان ثم لا يخفى ان هذا
القدر المذكور يكفي سندا للمنع فافهم وقوله اذ لا دخل في الاوضاع علة لقوله فيبطل وقوله لا اعتبار لها
اي للدلالة وقوله لم يستحق الجنة ولا يستحق ايضا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل الايمان
اسما للتصديق فقط كما مر **قوله** يسمى مؤمنا لغة اي يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان واللغة
لقيام دليل الايمان فان امارة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان
والفرحان ونحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمعونة مساق كلامهم انه
حقيقة في **الكلام** الاقرار ايضا لكنه يخالف ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يدعى وضع اخر **هذا كلامه** فقوله
اي يطلق عليه لفظ المؤمن حاصله ان رجلا اذا اقر باللسان وحده فانه يطلق عليه لفظ المؤمن عند
اهل اللغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي فلفظ المؤمن عند اهل اللغة ايضا يكون
بمعنى المصدق بالقلب ويكون اطلاق هذا اللفظ على هذا المعنى اطلاقا حقيقيا عندهم ايضا واما عدم

وجود

واما عدم وجود التصديق القلبي في ذلك الرجل فلا ينافي ان يكون الاطلاق لفظ المؤمن حقيقيا
كما اذا قلت زيد العالم مع ان زيدا لم يكن عالما اصلا فان لفظ العالم حقيقة ههنا مع عدم وجود
معناه الحقيقي ويؤيد ما ذكرناه قول الشارح وتجري عليه احكام الايمان فان احكام الايمان انما
تجري بناء على وجود التصديق القلبي وان كان وجوده بحسب الظاهر لا بناء على وجود التصديق اللساني
وان كان وجوده بحسب الحقيقة وقوله انه حقيقة في الاقرار ايضا قال في شرح المواقف لا نزاع في
ان التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه احكام الايمان
ظاهرا وانما النزاع بينه وبين اهل الحق اي النزاع يكون في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام
الاخروية **هذا كلامه** ويعلم منه ان تسمية الاقرار ايمانا يكون تسمية بطريق المجاز اللغوي يكون الاقرار
دالا على وجود الايمان الحقيقي الذي هو التصديق القلبي فلهذا اجرى على المقر بلسانه احكام الايمان
الذي هو التصديق القلبي ولا يفهم من كلام المواقف انه يكون تسمية الاقرار ايمانا بطريق الحقيقة كما زعمه
قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب
الرقاشي والقطان لا الكرامية ولهذا ذكر واعدم الاستقصار عما في القلب **هذا كلامه** فقوله هذا مذهب
الرقاشي والقطان ذهب الرقاشي الى ان الايمان اسم للاقرار لحقيقة ما جاء به النبي عليه السلام لكنه قد شرط
مع ذلك الاقرار معرفة القلب سواء كانت هذه المعرفة حاصلة بطريق الضرورة او بطريق الكسب وذهب
القطان الى انه اسم الاقرار لكنه قد شرط التصديق الذي لا يكون الا بالاختيار والكسب واما الكرامية
فهم لم يشترطوا في الايمان شيئا من المعرفة والتصديق حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا
في نفس الامر الا انه يستحق الخلود في النار على ما قالوا **قوله** وايضا الاجماع منعقد لا ردا على الكرامية
لا على المصنف وموافقه كما توهم **هذا كلامه** اذ المصنف وموافقوا كانوا يقولون بان الاقرار في الاخرس ثابت
حكما بناء على ثبوت التصديق الذي هو الركن الاعظم واما على ما ذهب اليه الكرامية فليس التصديق شرطا ولا شطرا
في الايمان فلم يثبت في الاخرس نفس الايمان الذي هو الاقرار لا حقيقة ولا حكما وهذا يبطل الاجماع **قوله** مع
القطع بان العطف يقتضي المغايرة واما عطف الجزء على الكل في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فبناء وبيد
جعله خارجا باعتبار خطابي وكونه بالغا جهة **هذا كلامه** فقوله واما عطف الجزء على الكل الخ اشارة الى
جواب ما قيل لم لا يجوز ان يعطف على الشيء ما يدخل فيه لنكتة وهي الاهتمام بشانه لكونه اشرف كما في قوله تعالى

تنزل الملائكة والروح او لكون ثمرة مقصودة كانه قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فان الاعمال
ثمرات الايمان بلا عمل كالشجرة بلا ثمرة وفيه وكفى بالنظر جه يعنى ان الاية الكريمة يقتضى بظاهره ان العمل
ليس هو نفس الايمان ولا داخلا فيه لان الشئ لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله فيجب العمل بظاهرها ما لم يقم
دليل دال على خلافه قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا هذا الكلام اى لو دخل
الاعمال فى الايمان يلزم اشتراط الشئ بنفسه لانه جعل الايمان شرطا لصحة الاعمال والمفروض ان
الاعمال جزء من الايمان الذى شرط الاعمال وجزء الشرط شرط فيكون الاعمال شروطا لانفسها وانه
مح لامتناع توقف الشئ على نفسه قوله وهذا اى كونه زايدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور فى غير
عصره عم كذا فى بعض شروح العدة وشرح نظم الاوحدى هذا الكلام وهو اشارة الى الجواب عن نظر الشارح
يعنى ان مراد ابى حنيفة هو زيادة الايمان بزيادة ما يجب الايمان به فى الترافع وهذا لا يتصور بعد عصر
النبى عم واما زيادة الايمان بحسب الاطلاع على تفاصيل الفرائض فلا كلام فيه ويمكن ان يقال لعل
مراد الشارح هو التنبيه على ان لا فرق بين الزيادتين المذكورتين فى المعنى وفى اجزاء الاحكام عليهما
ولا خفاء فى ان التفصيل ازيد لتكثره بحيث تكثر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان تكثر
من حيث ذاتها فليتامل هذا الكلام وهو مبنى على ان الايمان لا يتكثر بحسب ذاته وانما يتكثر بحسب تكثر
متعلقاته مع ان متعلقاته ايضا لا يتكثر بحسب ذواتها وانما يتكثر الايمان الاجمالى الا بمجرد الاعتبار
والاولى ان يقال انا اذا امنا بان ما جاء به النبى عم فهو حق ثم امنا بان الجنة مثلا حق فلا شك ان الايمان
الاول هو الايمان الاجمالى وان الايمان الثانى هو الايمان التفصيلى ولا شك ايضا ان الايمان الثانى تصديق
مغاير بالذات مثلا للايمان الاول الذى هو تصديق اجمالى متعلق بمفهوم عام ولا شك ايضا ان مجموع
هذين التصديقين اذ لا بد من التصديق الاول وحده وقس على هذا سائر التصديقات التى خرجت
من العدم الى الوجود ومن القوة الى الفعل قوله وحاصله انه يزيد الخ كذا نقل عن امام الحرمين وغيره
وقد يتوهم ان حاصله هو الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة هذا الكلام فقوله عبارة
اخرى يعنى ان الاستمرار على العبارة عبارة ثانية كما ان الاصرار على الصغيرة صغيرة ثانية ومجموعهما
كبيرة وكما ان الاصرار على الكبيرة كبيرة ثانية وقوله فان الدوام على التصديق غير التصديق يعنى ان
المتبادر من قولهم الايمان لا يزيد ولا ينقص هو ذات الايمان وحقيقته لا يزيد ولا ينقص كما اشار اليه

الشارح

الشارح وان الدوام على الايمان ليس ذات الايمان وحقيقته هو صفة قائمة بالمؤمن متعلقة
بالايمان قوله وفيه نظر لان حصول مثل الخ قد يدفع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء
لا ينافى ذلك هذا الكلام وهو مذكور فى شرح المقاصد والمقصود هو الجواب عن استدلال الخصم لقوله تعالى
واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا و
نحو ذلك وقال فى شرح المقاصد واجيب بان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وهذا ما قال الامام
الحرمين من ان النبى عم يفضل على عداه باستمرار تصديقه عصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق
عرض لا يبقى فيقع للنبى عم متواليا لغيره وهى الفترات فثبت للنبى عم اعداد من الايمان لا يثبت
لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه قوله ومن ذهب اى ان الاعمال
من الايمان فرضا كان او نفلا كما هو من الخوارج والعلاف وعبد الجبار او فرضا فقط كما هو مذهب
الجبائيين واكثر معتزلة بصرة فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة و
النقصان قلت النوافل مما يقع جزءا الا ما يشرع جزءا وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع
جزءا من غير ان يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بجيبها فى الصلوة وايضا قد ينقص بعض انواع
الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكوة عن الفقراء او بعض افرادها لا يجب فى العمر كالصلوة والزكوة
بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شئ وبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة
لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك فتدبر هذا الكلام فقوله ومن ذهب الخ لعل مراد الشارح من ذكر
هذا ذلك فلا وجه لان يذكر هذا المذهب فى اثناء ذكر كلامه هنا قال بان الايمان هو التصديق القلبى
حتى حملوا الايات الدالة على زيادة الايمان على هذه التوجيهات المذكورة فى الشرح وقوله كما هو مذهب
الخوارج الخ لا يخفى عليك ان قوله من الايمان بكلمة من التبعيضية يدل على ان الاعمال جزء منه وهذا مذهب
السلف والمحدثين واما مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار فهو ان الايمان هو الاعمال فقط
فرضا كانت او نفلا على ما ذكر فى شرح المقاصد وشرح المواقف وقوله مذهب الجبائيين يعنى الجبائى وابنه
ابا هاشم ومذهب هؤلاء ان الايمان هو الفرائض اعمال الجوارح دون النوافل وقوله بجيبها فى الصلوة
اى بحسب زيادة القراءة والقيام فى الصلوة والاظهر ان يقال كزيادة الصلوة بجيبها فى القراءة والقيام
بلغ واعلم ان ما شرع جزءا على ما هو جعله الشارع جزءا من شئ بحيث لو انتفى ذلك الجزء انتفى ذلك الشئ واما ما

جزءا فهو اعم من ذلك فاصل القراءة في الصلوة مما شرع جزء وزيادة القراءة على ما يجوز به الصلوة
يكون مما وقع جزءا لا مما شرع جزء وقوله طاعة لا يخرج عنها طاعة وهذا قريب من مذهب الخوارج
وقوله او واجب كذلك اى واجبا لا يخرج وهذا قريب من مذهب الجبائيين قال ش وقال بعض المحققين
لا ام اه وهذا اعتراض على قوله وهذا لا يتصور فيه الزيادة ولا النقصان وههنا اعتراض اخر وهو
ان يقال ان مراد من قال الايمان لا يزيد ولا ينقص هو انه لا يزيد ولا ينقص بحسب اجزائها الواقعة بخلاف
الاعمال فانها تزيد وتنقص بحسب اجزائها كما عرفت آنفا واما زيادة الايمان بحسب القوة والضعف فلا كلام
فيه وقوله ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر ان تسكين النفس عليه وتوطينها
على العمل بمقتضاه وهذا على وجهين احدهما ان يحصل بالضرورة بدون الاختيار ثم يحصل ربط القلب
عليه بالاختيار والثانى ان يحصل اصل العلم بالاختيار والكسب ثم يحصل ربط القلب عليه ايضا بالاختيار و
هذا اقوى من الاول كما لا يخفى قوله وبهذا الاعتبار اى باعتبار التحصيل فان التكليف بالشئ بحسب نفسه غير
التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر
الموجب له فهو عدول عن ظ قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظر اذا
مقدور ولو بالواسطة وجب التحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذى هو واسطة
التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف هذا كلامه فقوله اى ما باعتبار التحصيل يعنى ان التكليف بالايمان
انما يقع باعتبار تحصيله الاختيار والتكليف بالشئ بحسب تحصيله اعم من التكليف به بحسب نفسه فان التكليف
به بحسب نفسه لا يتصور الا في مقولة الفعل والتكليف به بحسب تحصيله قد يتصور في مقولة الكيف كما اذا كلف
الرجل بتحصيل السواد في الثواب فان السواد من مقولة الكيف وتحصيله انما يكون بسبب مباشرة الافعال
الاختيارية والتكليف بتحصيل الايمان من هذا القبيل ايضا اذ الايمان من مقولة الكيف لانه من قبيل العلم
الذى هو من مقولة الكيف وقوله تكليفا بالنظر الموجب له الخ يعنى ان نفس الايمان ليس مكلفا به حقيقة بل
المكلف حقيقة هو النظر المستلزم للايمان وقولهم الايمان مكلف به من قبيل الا المجازى وقوله معرفة الله
واجب اجماعا فان ظاهر هذا الكلام يدل على ان نفس الايمان مكلف به وقوله وجب التحصيل اى ولو بحسب
التحصيل وقوله ولذا اى ولكونه مقدورا بحسب التحصيل قوله ولا يكفى المعرفة فمن شاهد المعجزة فوقع في
قلبه صدق النبى عم بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا في حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق

هو العلم

هو العلم اليقينى الذى يحصل بمباشرة الاسباب والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده
فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده قلت التصديق الايمانى عنده نوع
من التصديق المنطقى وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين وليس مختار
عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله المقام هذا كلامه فقوله يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا علم ان التصديق
اذا جعل من قبيل العلم كما هو المختار عند المحققين ينبغى ان يقال يكون مكلفا بالاطمينان وربط القلب
بالاختيار قال ش في شرح المقاصد وبعضهم قال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار
المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات
بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر انتهى
كلامه واما اذا جعل التصديق من قبيل الفعل الاختيارى كما ذكره بعض المتأخرين فالمناسب ان يقال
يكون مكلفا بتحصيل التصديق الذى هو فعل اختيارى وهو نسبة الصدق الى المتكلم بالاختيار ويناسبه
ما قال بعض المتأخرين ان التصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكون العلم كيفية
نفسانية او انفعالا الا على ما ذكره في شرح المقاصد وقوله وليس بمختار عند الشارح هو ان يكون التصديق
من قبيل العلم لا من قبيل الفعل وقد عرفت ان بعض المتأخرين اختار انه فعل اختيارى فتأمل قوله بمعنى
قبول الاحكام يعنى ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق بما جاء به النبى عم
من عند الله فيرادف الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المط فتأمل هذا كله فقوله والانقياد للاحكام
اى للاحكام الشرعية وهذا يتناول الانقياد للاحكام الشرعية العملية وهو انقياد الجوارح وثانيا ولا ايضا
الانقياد للاحكام الشرعية الاعتقادية وهو انقياد القلب لكن الانقياد للاحكام الشرعية مطلقا لا يوجد
بدون التصديق الذى هو الايمان كما ان الايمان لا يوجد بدون الانقياد للاحكام الشرعية فكل من اتصف
باحدهما اتصف بالاخر ولعل المراد باتحادهما هو ان كل واحد منهما لا يوجد بدون الاخر على ما اشار
اليه الشارح بقوله ولا يعنى بوحدتهما سوى هذا واما دعوى الترادف بينهما فخلاف الظاهر ويومئ الى
الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اى لم نجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل
بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها ويلائم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء
لا يتوقف على الاتحاد كقولك خرجت العلماء فلم اتركى الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى ومن تبع

غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان من مطالبيه ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام في المفهوم وهو ظاهر فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا قلت من سعى في غير العلم الشرعي فقد سعى لبيت بحكم يسهو من يتبع في علم الكلام هذا الكلام فقوله اي لم نجد في قرية لوط يعني ان كلمة غير تم قصه فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين لبيت صفة على معنى ما وجدنا في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي للشيء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام كذا في شرح المواقف وقوله اخرجت العلماء اي لا نزاع في عدم كون المسلم احص من المؤمن وانما النزاع في كونه اعم بناء على قصه ولكن قولوا اسلمنا فتجويز كونه اخص مخالف للاجماع ولا يصح المنع بناء على تجويز كون المؤمن اخص من المسلم اذ لا يجوز ان يقال مثلا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض العقلاء اذا كان العقلاء اعم لان المعنى فلم اترك احدا من العلماء الا بعض العقلاء مع ان بعض العقلاء ليس من العلماء فعلى هذا التقدير لا يكون الاستثناء متصلا هف وقصه فيحتمل ان يكون الاسلام اعم ههنا مقدمتان مقبولتان بين المسلمين احديهما ان يقال من طلب غير الايمان دينا لم يقبل منه وهي ثابتة بالاجماع بل هي من ضروريات الدين والثانية ان يقال من طلب غير الاسلام دينا لم يقبل منه وهي ثابتة بالقران فلو كان الاسلام اعم فوجد في دين من الاديان صح كان مقبولا يلزم بطلان المقدمة الاولى هف وقصه يثبت بحكم يسهو من يتبع في علم الكلام اذ هو ليس غير العلم الشرعي بل هو اشرف العلوم الشرعية قوله وبالجملة الخ تصوير للدعوى يعني ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الاخر وهو اعم من الترادف والتساوي ويثبت لكل منهما هذا الكلام فقوله ويثبت لكل منهما يعني عدم صحة سلب احدهما عن الاخر يكون ثابتا لكل واحد من الترادف والتساوي فان كل واحد من المترادفين لا يصح سلب احدهما عن الاخر وكذا لكل واحد من المتساويين لا يصح سلب احدهما عن الاخر ثم ان عدم صحة سلب كل واحد من المؤمن والمسلم عن الاخر ظاهر كما عرفت واما عدم صحة سلب كل واحد من الايمان والاسلام عن الاخر فباعتبار مشتق بهما وهما المؤمن والمسلم لا باعتبار انفسهما اذ لا نزاع في تباين مفهوميهما فان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التصديق ولا يصح ان يقال ان الخضوع والانقياد تصديق قوله فيما اخبره من اوامره اي فيما ارسل وذلك لان تقول الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا هذا الكلام يعني ان قصه من اوامره لا يصلح ان يكون بيانا لما اخبر لا باعتبار الذي ذكرنا والاولى ان يقال

اي فيما

اي فيما علم فانه كون اخبر به اعلم شيء يعتبر فيما بين اهل اللغة فلا يعدل الى المجاز والتاويل الا بنص ضرورة قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية فهو تصديق خاص باني اسم الله تعالى الحق وفيما يستلزم التصديق بسائر احكامه فبينهما تغاير ظاهر هذا الكلام فقوله وفيما يستلزم اي فيه منع ظاهر فان بعض الكفار كانوا يصدقون بان الله حق مع انهم لا يصدقون بسائر احكامه والصواب ان الاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية اي الاسلام والالتزام بكونه تعالى خالق الكل وموجبا للعبادات عليهم وهذا ليس عين التصديق بسائر احكامه تعالى لكنه يستلزم قوله وهو في الاية بمعنى الانقياد والظاهر والاولى ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقيق مدلوله ولهذا يصح ان يقال ولكن قولوا آمنا هذا الكلام فقوله ولكن قولوا امنا فمع هذا يكون الامر للتهديد والتحذير لما علموا ما في قلوبهم ولو جعل الاسلام بمعنى الانقياد والظاهر يكون قصه ولكن قولوا اسلمنا للتصديق يعني انهم اذا قالوا اسلمنا كانوا امنا وقد بنا على ان الاسلام هو الانقياد الظاهر واعلم ان قصه قولوا اسلمنا يؤيد ما ذكره الشارح وحاله كحال قوم ادعوا ضرب زيد فنقول لهم لم تضربوهم ولكن قولوا اذيناه يعني ان الايذاء حق والضرب ليس كذلك ولو كان المراد ما ذكره المحشي كان المناسب ان يقال ولكن قولوا امنا وذلك لان تغاير اللفظ يدل على تغاير المعنى واما احتمال اتحاد المعنى فهو خلاف الظاهر والمتعارف قوله فان قيل قصه هذا معارضة في المقدمة كما ان الاول معارضة في المط اعني الاتحاد وقد يقال اذا شرط في الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشيء لان مراد الشارح عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام هذا الكلام فقوله هذا معارضة في المقدمة ان حاصل الدليل المذكور هو ان يقال الايمان هو التصديق والاسلام هو الانقياد وكل واحد من التصديق والانقياد لا يوجد كل واحد منهما بدون الاخر فهما متحدان بناء على ان معنى الاتحاد هو ان لا يوجد كل واحد منهما بدون الاخر فالسؤال الاول معارضة دالة على نفي المط المذكور وهو قولنا فهما متحدان والسؤال الثاني يكون معارضة دالة على نفي المقدمة المذكورة وهي قولنا الايمان هو التصديق وقصه فلا يرد السؤال على المشايخ اي الذين قالوا بعدم تغاير الايمان والاسلام بمعنى انه لا ينفك احدهما من الاخر وقصه لان مراد الشارح عدم الانفكاك من الطرفين ويدل عليه سباق كلام الشارح وسياقه قولهم لا ينفك احدهما عن الاخر اي لا ينفك كل واحد منهما عن الاخر وليس مرادهم ان احدهما فقط لا ينفك عن الاخر كما توهم ذلك القائل وقصه على انه فيه

غفلوا عن التوجيه لما عرفت ان هذا السؤال كلام على المقدمة القائلة ان الايمان هو التصديق لا على
قولهم ان الاسلام لا ينفك عن الايمان الذي هو التصديق كما توهم ذلك القائل ح اجاب بان الحديث
لا يدل على عدم انفكاك الاسلام من التصديق فلا يرد السؤال على الشارح اي السؤال بان الحديث يدل على
انفكاك الاسلام من التصديق بناء على ان الاسلام هو الاعمال والاعمال توجد بدون التصديق وهذا حاصل
الشرح الذي ذكره الشارح بقوله فان قيل قوله ثم قال الشارح بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله
اي في كل واحد من الايمان والزهد والتقوى مما يكتسب بالاختيار يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل
ويحصل به تزكية النفس والاعجاب **قوله** وذهب بعض ان حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر
خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا آمن من ان يشوب به شيء من
منافات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع
هذا كلامه قوله امر خفي اي هو خفي للعبد لعبد حصل له هذا الايمان المنوط بالنجاة وذلك لانه يحتمل ان يجد
له شيء من المعارضات كاتباع الهوى والشيطان والخطاء القلبي ونحو ذلك فيحتمل عنه ان لا يحصل له هذا
الايمان ذكر في التاتارخانية وينبغي للمسلم ان يتضرع بهذا الدعاء صباحا ومساء فانه سبب للنجاة عن
هذه الورطة بوعد النبي عم وذلك الدعاء هذا اللهم اني اعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا اعلم واستغفرك لما لا
اعلم انك انت علام الغيوب وقوله فعند الجزم بحصوله الخ اي لو فرض حصول الجزم بحصول الايمان المنوط
به النجاة فلا يحصل الامن من ان يشوب به شيء من معارضات النجاة اذ يحتمل ان يحصل في الاستقبال شيء من المعارضات
نعوذ بالله من ذلك وقوله وهذا اقرب الى ما ذهب اليه بعض المحققين قريب الى الطبع مقبول عند العقل
لكنه مخالف لما يدعيه القوم من الاجماع ولعل المراد من الاجماع اتفاق الاكثر كما ذكره في شرح المقاصد
والا فكثير من السلف ذهبوا الى ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله على ما ذكره في شرح المقاصد
ايضا **قوله** بناء على ان العبرة في الايمان والكفر الخ يعني ان المنجي والمردي لا يعني ان ايمان الحال ليس بايمان
وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن امه ان السعادة المعتد بها من علم الله يختم له بالسعادة
كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون
التصديق ركنا يحتمل السقوط **هذا كلامه** فقوله المنجي والمردي يعني الايمان الحاصل في الخاتمة هو المنجي والكفر
الحاصل في الخاتمة هو المهلك وقوله لا يعني ان ايمان الحال ان لا يخفى عليك ان هذا الكلام لا ينبغي ان يذكر قبل

ذكر

ذكر قول الشارح والحق انه لا خلاف في المعنى اه بل المناسب في المقام ان يقال ان ايمان الحال وان كان
ايمانا صورة لكنه ليس بايمان حقيقة بحسب حكم الشرع وكذا كفر الحال فانه وان كان كفرا صورة لكنه
ليس بكفر حقيقة بحسب حكم الشرع لان العبرة في الايمان والكفر بالخاتمة والمفروض انها مخالفة للحال
فلا عبرة لما وقع في الحال وقوله ان السعادة المعتد بها يعني ان موصوف السعادة المعتد بها هو من
علم الله الخ وذكر في شرح المقاصد ان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة
والشقاوة وقوله فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط لعل الخصم يقول لانه انه يحتمل السقوط فان
تصديق المشرك اذا مات على الايمان يكون في حكم الثابت في حال الشرك لان هذا الشرك جعله الشارع
في حكم العدم فكان ذلك التصديق لم يطرء عليه ما يضاده فلم يحتمل السقوط حكما في حالة النوم والغفلة فتأمل
قال الشارح والحق انه لا خلاف في المعنى الخ لا خلاف بين ما ذكره بعض الاشاعرة وبين ما ذكره المص
ويمكن التطبيق بينهما كما عرفت **قوله** بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه اي ترجيح جانب الوقوع وطرده عن
حد المساواة كاستقامة احد الطريقين مع قربه وامنه ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الشرك
فلا ترجيح والحق ان كلام المحشي مستغن عن هذا التوجيه **هذا كلامه** فقوله اي ترجيح جانب الخ ظاهر هذا
الكلام يشعر ان ترجيح جانب الوقوع لا يصل ههنا الى حد الوجوب لكن السيد الشريف قد حقق في
بعض المواضع ان ترجيح جانب الوقوع لا يتصور بدون وجوب الوقوع وان مجرد الاولوية التي لا
تنتهي الى حد الوجوب لا يكفي في وجود الشيء فالاولى ان يقال ان قضية الحكمة تقتضيه اي توجيه لكن رعاية
الحكمة ليست امرا واجبا عليه تعالى بل هي امر قادر فلا يجب عليه تعالى ما هو مقتضى الحكمة وموجبه ويؤيد ما ذكرناه
قوله في شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض الافعال بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم
المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقوله من احتمال الحكمة الخفية في الشرك اي في ترك ارسال الرسل وانت خبير بان وجود الحكمة في ارسال
الرسل امر ضروري من الامور الضرورية العادية المشاهدة فيما بين الناس وكذا عدم احتمال الحكمة الخفية
في الشرك بديهي ايضا ببداهة ثبوت ضد ذلك فافهم وقوله مستغن عن هذا التوجيه يعني به التوجيه
الذي ذكره الشارح بقوله لان ارسال الرسل واجب بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه ولعل وجه الاستغناء
كلام المص هو انه يكفي ان يقال انه في ارسال الرسل حكمة ومنفعة مترتبة عليه بدون تعلقه بالحكمة الموجبة له

والمزجحة فتأمل قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه عم بين الدنيا والدين لكل من آمن
وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقد يوجه كونه رحمة للكافرين بانهم بدعائه
عن الخسف والمسخ وانت خبير بانه لايناسب سوق المقام بين امور الدنيا والدين الخ وذلك لان حال
المكلفين ههنا كحال قوم كانوا في السفر وقد توجه لهم طريق مستقيم موصل الى ما هو المقصود مع
انه لا خطأ فيه والآخر طريق غير مستقيم ولا يوصل الى المطمع ان فيه مهلكات كثيرة لا تعد ولا
تحصى ولا شك ان بيان الطريق الاول رحمة لهؤلاء القوم سواء ذهبوا اليه او لم يذهبوا اليه بل
ذهبوا الى الطريق الثاني وقوله لايناسب سوق هذا المقام لان سوقه يقتضي ان كون ارسال الرسل
رحمة انما هو باعتبار بيان امر الدنيا والدين لا باعتبار انهم امنوا عن الخسف والمسخ فلذا قال الشارح
فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك وبيان امر يظهر على خلاف العادة قيل لابد
من قبل موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان الذكر التحدي
مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب ما
يتعلق بهذا البحث فتذكر هذا كلامه فقوله بان ذكر التحدي مشعر به اي مشعر بقيد موافقة الدعوى فان
معنى التحدي طلب المعارضة مما جعله شاهد الدعوى بعجز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت
فلانا اذا نازعته للغلبة وتحديت القرآن اين اه كذا في شرح المقاصد وقوله وقد مر في صدر
الكتاب اي في بيان حال خبر الرسول الثابت رسالته بالمعجزة قال الشارح فان الامكان الذاتي بمعنى
التجويز العقلي لاينافي حصول القطع وذلك لان معنى احتمال النقيض في صورة الممكن بالامكان
الذاتية هو ان لو فرض وقوع النقيض لم يلزم منه محال اذ الممكن قابل للنقيض على سبيل البدل و
معنى احتمال النقيض في صورة العلم هو ان يكون متعلق العلم محتملا ان يحكم فيه العالم به حكما متعلقا بنقيضه
ومنشأ هذا الاحتمال ضعف هذا العلم ثم ان وجود الاحتمال الاول لايستلزم وجود احتمال الثاني كما
في صور العلوم القطعية العادية في مثل قولنا النار حارة وان جبل احد لم ينقلب الآن ذهبا فان
الاحتمال الاول ثابتة ههنا دون الاحتمال الثانية كما لا يخفى قوله على انه قد امر ونهى اما الامر فهو
قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة واما النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة لهذا ولكن ذكر
في المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كانا قبل البعثة لانه في الجنة ولا امة له ههنا كي نعم بر ولا نزاع

لم لا يكفي

لم لا يكفي حوا امة له في الجنة هذا كلامه فقوله ذكر في المواقف قال في شرح المواقف كيف يدعى انه عم
في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك
القضية كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم للتراخي والمعلم فكانت هذه القضية
قبل النبوة وقوله لم لا يكفي حوا امة له هذا الكلام على السند الاخص فلا عبرة به وذلك لان حاصل الاعتراض
هو ان يقال لا نم انه عم كان نبيا في الجنة اذ لا امة له هناك فقوله لا امة له وقع للمنع سندا قوله لم يكن
في زمنه نبي آخر فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تأمل لانه قد امرت ام موسى بلا واسطة
بقوله تعالى فاقذفيه في التابوت وامرت مريم كذلك بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة والحق ان الامر
بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر ادم كذلك هذا كلامه فقوله وامر ادم
كذلك اي امره عم كان لاجل التبليغ الى حوا وهذا القدر كاف في اصل النبوة وهذا الجواب انما يكون
مقبولا اذا لم يجعل قوله لانه قد امرت ام موسى السند للمنع بل جعل معارضة اما اذا جعل سندا للمنع بان
يقال لا نم ان الامر بلا واسطة يستلزم النبوة لم لا يجوز ان امر ادم كامر موسى عم فلا يفيد هذا الجواب
اذ لا يسقط به المنع كما لا يخفى قوله وقد يستدل ارباب البصاير مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة
واظهار المعجزة على التعيين والاجمال ومبنى الاستدلال الثاني على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور في غير
النبي ومبنى الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه ايضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدي
واظهار المعجزة هذا كلامه فقوله ومبنى الاستدلال الاول وهو قول الشارح فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة
وقوله على التعيين اشارة الى قوله اظهر كلام الله تعالى الخ وقوله والاجماع اشارة الى قوله نقل عنه من الامور
الخارقة للعادة وقوله ومبنى الاستدلال الثاني وقوله احدهما تواتر من احواله الخ وقوله بالفتح اي
بفتح الميم الثاني وقوله على وجه متعلق بقوله مكمل وحاصل هذا الاستدلال الثاني هو انه عم قد اجاز افاق
الكمالات العلمية العملية على وجه لا يتصور في غير جنس النبي وقوله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله
وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم الخ وقوله على ذلك الوجه متعلق بقوله مكمل بكسر الميم الثاني يعني انه دم
قد كمل الناس على وجه لا يتصور في غير جنس النبي اصلا قال الشارح وقد دل كلامه وكلام الله تعالى الخ ذكر
في شرح المقاصد والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين هو انه عم ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل وبر
اصلا واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس

قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الآيات ولكن رسول
الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله قوله بكنه يتابع محمد عم وما روى من ان عيسى عم الجزية اي يرفعها
عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فوجهه انه عم يبين انتهاء الحكم عليه
هذا الحكم وقت نزول عيسى عم فالانتهاء حكم من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء
علة كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب هذا كلامه فقوله وما روى من ان عيسى عم هذا معارضة المذكورة
في الشرح وتكملة قوله فانه قد ورد في الحديث انه معارضة على كونه عم خاتم الانبياء وان شريعته لا يكون
منسوخا ابدا فهذا المروي من عيسى عم يكون معارضة على المعارضة الاولى ويجوز ان يكون كل واحد منهما
نقضا اجماليا وقوله بين انتهاء شريعته هذا الحكم يعني انتهاء وجوب قبول الجزية يرفع الجزية عن الكفار
وعدم القبول منهم الا الاسلام روى انه عم قال عيسى عم ينزل حكما عدلا يكسر الصليب ويقتل الخنزير و
يضع الجزية ويزيد في الحلال اي يتزوج امرأة بعد نزوله فيكون هذا زيادة له في الحلال اذ لم يتزوج
قبل ذلك وقوله لانتهاء علته وهو ان يقال انقطاع الشريعة في الحال لقرب القيمة وكثرة الاموال
التي لا صاحب لها حتى لا يقبلها احد كما ورد في الحديث وقوله كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب ذكر
في التاتارخانية واما مؤلفة القلوب فهم قوم من المشركين كان رسول الله عم يعطيهم شيئا ليتألفهم
حين كان بالمسلمين ضعف وبالكفار قوة وبعد رسول الله عم سقط ذلك لوقوع الاستغناء عن تأ
ليفهم اهل الاسلام وقوي حالهم قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرايط مثل العقل والضبط و
العدالة والاسلام وعدم الطعن هذا كلامه فقوله مثل العقل اي مثل ان يكون الراوي عاقلا وضابطا
لما رواه وموصوفا بالعدالة والاسلام ولا يكون مطعونا في امور الدنيا والدين قوله اما عمدا فبالاجماع
اي الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرايع بط بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو بط وهكذا في السهو
وقال القاضي دلالة المعجزة فيما نحن فيه واما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة هذا كلامه
فقوله بامر الشرايع واما الكذب فيما عدا الشرايع فالظاهر انه عدا وساير الذنوب على التفصيل الذي يأتي
ذكره وقوله لو جاز اي لو جاز على الانبياء التقول والافتراء في الشرايع لادى ذلك الى ابطال
دلالة المعجزة وانه مح كذا في شرح المواقف ولعل المراد وهو انه محال عادة اذ القول بانه مح عقلا يكون
مبنيا على القول بالقبح العقلي وانه ليس مذهب اهل السنة وقوله وهكذا في السهو اذ لو جاز الكذب وان كان

بطريق

بطريق السهو في تبليغ الاحكام الشرعية لكان نقضا لدلالة المعجزة ايضا وهذا ايضا ممتنع
وقوله قال القاضي ابو بكر الباقلاني وهو قوله واما ما كان بلا عمد اي واما ما كان من قبيل
السهو والنسيان فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هنا كان نقض دلالة المعجزة
هذا والمعتمد ههنا هو اجماع المسلمين على عدم وقوع كذب النبي عم في الاحكام الشرعية مطلقا
قوله وفي عصمتهم عن ساير الذنوب تفصيل متعلق به ما سوى الكذب في التبليغ هذا كلامه يريد ان الكذب
في غير الاحكام التبليغية يكون كساير الذنوب على التفصيل الذي ذكره الشارح ههنا قوله او العقل
وهو المعتزلة قالوا صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوت الاستصلاح
والغرض من البعثة ويرد عليه ان الفساد في الظهور والكلام في الصدور هذا كلامه قال بعض الافاضل
ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور عقلا ومستلزم الفاسد فاسد وقال بعضهم ان صدور الكبيرة
يورث ظلمة القلب فيؤدي الى النفرة كما ورد في الحديث سواء ظهر للناس او لم يظهر قوله جوزوا اظهار
الكفر تقية اي خوفا لان اظهار الاسلام ح القاء النفس الى التهلكة ورد بانه يفضي الى اخفاء الدعوة
بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابرهيم عم وموسى عم في
زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور باعلام
من الله تعالى هذا كلامه فقوله اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وذلك لحصول الضعف بسبب قلة الموا في
او عدم الموافق بالكلية وقوله باعلام من الله كقوله تعالى لا تخافا انني معكما وقوله تعالى والله يعصمك
من الناس والاولى ان يورد بما روى ان الكفار قتلوا بعض الانبياء ويظهر احد منهم الكفر تقية
قالوا نمرود كما روي ان داود عم طمع في امرأة اوريا فارسل الى الحرب ليموت واجيب بان هذا افتراء
الحشوية فلا عبرة قوله مصروف عن الظاهر اي بطريق ظرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحو
صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل هذا كلامه وحاصله ان قول الشارح
والا فمحمول على ترك الاولى قد جعل مقابلا لقوله مصروف عن الظاهر مع ان الحمل على ترك الاولى كان قسما
من اقسام الصرف عن الظاهر فيلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له فاجاب المولى المحشي عن هذا الاعتراض بتوجيهين
كما ترى وجهين انه اجيب بان مراد الشارح هو ان ما كان بطريق التواتر مصروف عن الظاهر اي بطريق بق
سلب الذنب عن الانبياء سواء نسب هذا الذنب الى غيرهم او لم ينسب الى احد اصلا هذا ان امكن سلب

الذنب عنهم بوجه من الوجوه والآ اى وان لم يكن سلب الذنب عنهم اصلا فهو محمول على ترك الاولى او
على كونه قبل البعثة والاول كقوله تع عفا الله عنك لم اذنت لهم فان هذا محمول على ترك الاولى والثانية
كقوله تع ووجدك ضالا فهدى فان هذا محمول على كونه قبل البعثة ولما عرفت مراد الشارح فاعلم لك ان
ما ذكرتم من السؤال والجواب ساقط بالكلية فتامل قوله ولا شك ان خيرية الامة فيه منع لجواز ان يكون
الخيرية بسهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم الى آخر الكلام والامة الطريقة والدين
وفلان لا امة له اى لا دين له وقوله تع كنتم خير امة اى خير اهل دين كذا فى الصحاح فقد دلت الآية الكريمة
على ان امة محمد عم خير الامم دينا فيكون هو عم خير الانبياء دينا وهذا معنى فضيلته عم واما قوله لحسب سهولة
انقيادهم الى قوله وكثرة اعمالهم فذلك احتمال بعيد لا اصل له فلا عبرة لهم وان كان سند المنع فان فرق
الامم بسهولة الانقياد ووفور العقل وقوة الايمان اى التصديق القلبى وكثير الاعمال مشكل لا يخفى على احد
قوله لانه لا يدل على كونه افضل من ادم وقد يقال المراد باولاد ادم فى العرف هو نوع الانسان وهو
المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد يتوجه ايضا بان اولاده من هو افضل منه نوح او ابراهيم او موسى عم
على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بان آدم عم هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل
بقوله عم انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر الى آخر الكلام فقوله فيه ما فيه اى لا نم ان المراد باولاد آدم
فى العرف نوع الانسان نعم قد يراد فى العرف من بنى آدم نوع الانسان وكذا لا نم قوله وهو المتبادر ايضا
وقوله والاولى ان يستدل بقوله قد ذكر الشارح هذا الحديث فى شرح المقاصد ثم قال فما قال عم لا تخيروني
على موسى وما ينبغى لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى تواضع منه اى هذا القول تواضع من محمد عم
وقال فى شرح المقاصد ايضا اجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد عم ثم اختلفوا فى الافضل بعده فقيل
ادم وقيل نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى صلوات عليهم اجمعين قال ش والملائكة عباد الله تع
قيل هم اجسام لطيفة نورانية يظهر فى صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة قوله بدليل صحة استثنائه اذ الاصل
فى الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يندرج فى الملائكة لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه و
قد يجاب بان امر الاعلى يتضمن امر الادنى الى آخر الكلام فقوله هو الاتصال فان الاستثناء اخراج والاخراج
لا يتصور بدون الدخول والاستثناء المنقطع فلفظ الاستثناء مجاز فيه فلا يصار اليه الا بضرورة وقوله لم يتناوله
امرهم بالسجود ولكنه تع قد امرهم بالسجود حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وقوله يتضمن امر الادنى

هذا الم

١١٠ اهـ

هذا الم الا يرى انه اذا قدم الى المدينة رسول ملك بخلاف سلطان هذه المدينة الكبير فى المدينة
واعاليها بان يستقبلوا ذلك الرسول ويعظموه غاية التعظيم ولم يامر السلطان غير اهل المدينة واذا نيها
اصلا فظهر ان مراد الاعلى لا يتضمن امر الادنى قوله صح استثناؤه منهم تغليبا ثم يكون الامر بالسجود لجماعة
فيهم ابليس قد عبر عنهم بالملائكة تغليبا الى آخر الكلام والحاصل ان اسناد الامر بالسجدة الى ابليس اسناد حقيقى
لا مجازى وذلك لان ابليس وقد وقع فى جماعة امرهم الله تع بالسجدة امرا حقيقيا ولا يلزم ان يكون اشخاص ص
هذه الجماعة من جنس واحد كما لا يخفى واما اطلاق الملائكة على تلك الجماعة فهو اطلاق مجازى مبنى على التغليب كما بينه
الشارح قال الشارح انهما ملكان الخ ذكر فى تفسير القاضى انهما ملكان انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله تع
للناس وتمييزا بينه وبين المعجزة وما روى انهما مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامراة يقال لها
زهرة فحملتهما على المعاصى والشرك ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منهما فمحكى عنه قال ش وقوله يعظان الناس ان يتعلمان
لهم ويقولون انما نحن ابتلاء من الله تع فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان فلا
كفر وفيه دليل على ان تعلم السحر غير محظور انما المانع من العمل به هذا ماخوذ من تفسير القاضى قوله وهو واحد
اى الكل متحد من حيث انه كلام الله تع وانما تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقرو وفقط التفاوت على
التعدد قريب من العطف التفسيرى وكذا نقول كلها واحد الى آخر الكلام فقوله من حيث انه كلام الله اى من حيث
الاضافة الى الله تع يكون الكل متحدا باعتبار هذا المفهوم العارض للكل اى لكل واحد من تلك الكتب وذلك
المفهوم العارض هو الاضافة الى الله وقوله فمعنى الواحدة ظاهر فعلى هذا يكون الكل متحدا باعتبار الدلالة
على مدلول واحد هو كلام وانت خبير بان مراد الشارح هو ان كلام الله تع شخص واحد لا تعدد فيه اصلا و
انما التعدد والتفاوت بين تلك الكتب فى النظم المقرو لا فى الصفة القائمة بذاته فهذه الصفة القائمة بذاته تع
تسمى قرآنا وانجيلا وزبورا باعتبار مختلفة فافهم قوله اى ثابت بالخبر المشهور ويفهم منه ان المعراج من
السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة او غيرها الى آخر الكلام فقوله المعراج
ثم الى ما شاء الله من العلى معناه ثم من السماء الى العلى وهذا المعنى ثابت بالخبر المشهور كما ان المعراج ثابت
بالخبر المشهور فى اما انه الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء فذلك بخبر الواحد كما ذكره الشارح
قوله واجيب بان المراد الرؤيا بالعين وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة الكفار فى غزوة بدر
وقيل هى رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين بنحو قوله تع اين شركائى الى آخر الكلام فقوله

رؤيا مرئية الكفار ذكر في السير ان الملائكة قد نزلت في غزوة بدر فرآهم المشركون كونهم موافقين فقيل
هناك ابو جهل ونحوه من رؤس الكفار وقصه على قول المكذبين فصح بذلك ان اطلاق الرؤيا للمعراج اطلاق
بطريق المشاكلة فان المكذبين ما قالوا المعراج هو رؤيا في المنام قال معاوية هو رؤيا صالحة اي هو معراج
واقع في اليقظة معاينة وفي هذا الاطلاق استهزاء وسخرية للمكذبين كما في قوله ابن شركائي فانه استهزاء
وسخرية للمشركين قوله والمعنى ما فقد جسده والاولى ان يجاب بان المعراج كان متكررا مرة بشخصه ومرة بروحه
وقول عائشة رضي الله عنها حكاية عن الثانية هذا كلامه فقوله ما فقد جسده اي ما فارق جسده عن روحه
يعني ان المشهور الثابت باجماع المسلمين هو ان المعراج الى السماء او الى الجنة انما يكون في المحشر بعد مفارقة الروح
عن الجسد فقالت عائشة رضي الله عنها ان هذا المعراج قد وقع لمحمد عم بدون مفارقة بدنه عن روحه ثم ان هذا
التوجيه اي اولى من القول بتكرر المعراج اذ لا يثبت له فضلا عن ان يجعل معنى الجواب قوله يكون استدراجا
وافق غرضه والانسب اهانة كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه
الصحيحة عوراء. وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين كله تخليصا لهم عن المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا
الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاصات والاستدراج هذا كلامه
فقوله دعا لاعور اي دعا له وقت ادعائه النبوة فوقع خلاف مراده كما ترى وقد قتله ابو بكر الصديق
رضي في زمان خلافته وقوله بل هي ستة والحق ان الارهاص كان مندرجا في الكرامة كان مرتبة الانبياء
قبل النبوة لا يكون ادنى من مرتبة الاولياء وان الاستدراج كان مندرجا في الاهانة بالنظر الى العاقبة
والمآل فان معنى الاستدراج هو ان يقربه الشيطان الى فساد على التدريج حتى يفعله سواء وافق ذلك
الفعل غرض مرتكبه اولم يوافق وعاقبة ذلك كله الحسرة والندامة وانما لم يذكر السحر لانه ليس امرا خارقا
للعادة على ما سبق ذكره قوله وايضا الكتاب ناطق الخ ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى عم او معجزة
لزكريا عم والثانية معجزة سليمان عم قلنا نحن لا ندعي الا ظهور الخوارق من بعض الصالحين بلا دعوى
نبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبي عم هو من امته وسياق الآيات يدل على انه
لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سأل بقوله انى لك هذا
كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع
لفظي ولا يخفى فساده على ان سؤال زكريا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم هذا كلامه فقوله وفيه بحث

الى آخره

الى آخره وعبارة شرح المقاصد هكذا اقول سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد
تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذلك سأل ونحن لا ندعي الا جواز ظهور
الخوارق من بعض الصالحين غير مقرون بدعوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا يضرنا
تسميته ارهاصا او معجزة لنبي عم هو من امته انتهى كلامه وحاصله ان تلك الخوارق ليست معجزة
كما عرفته فتعين انها كرامات هي غير المعجزة وقد ظهرت على يد من لم يدع النبوة من الصالحين فعلى
هذا لا يضرنا تسميتها ارهاصات او معجزة ثم هذه التسمية لا ترفع النزاع الحقيقي الواقع بيننا
وبين المنكرين لكرامات الاولياء فانهم كانوا ينكرون لحصول نفس الخارق على يد غير النبي عم حتى
زعموا ان الخارق لو حصل على يد غير النبي عم يلزم الالتباس بين النبي وغيره على ما يأتي ان شاء الله
وقوله يحتمل ان يكون امتحانا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه بدون الضرورة على ان الدليل على
عدم كونه معجزة هو عدم القصد الى التحدي كما عرفت قوله بينا رجل يسوق الخ اعلم ان بينا بالف
الاشباع وبما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة
فلابد لهما من جواب فان تجرد عن كلمتي المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة في ينفك كلمتين
هذا كلامه فقوله من الظروف الزمانية خبر ان واعلم ان كلمة بين مما هو لازم الاضافة وان الاصل
فيها الاضافة الى المفرد لكنها مع الكافة او مع الف الاشباع يكون مضافة الى الجملة لان الاضافة الى الجملة
كعدم الاضافة اصلا ولا يلزم ان يكون الجملة اسمية كما زعمه بل قد يكون فعلية كما ذكره نجم الائمة وقوله
فهو العامل اي الجواب هو العامل في بينا وبينما كما تقول بينا نحن منتظرون الى زيد اتانا اي لما انتظرنا
اليه فقد اتانا بين اوقات انتظارنا اليه وكذا الحال في بينما وقوله والا فالعامل معنى المفاجأة وانما لم
يتجرد الجواب عن كلمة المفاجأة فالعامل معنى المفاجأة في بينا وبينما في الحديث المذكور تقول مثلا
لما كان ذلك الرجل قد حمل على البقرة فاجاء التفاتها اليه اي فاجاء التفاتها اليه بين اوقات حمله عليها
وقس على هذا حال بينما قوله فقال الناس اي عند حكاية النبي عم هذه القصة التي سمعها من الملك
قال متعجبا بقرة تكلم اي تتكلم بحذف احدى التاءين فقال عم امنت بهذا اي صدقت الملك فيما سمعت
منه من تكلم البقرة هذا كلامه فقوله عند حكاية النبي عم ظرف لما بعده وهو قوله قال الناس متعجبا وقوله
بقرة تتكلم مقول قال الناس وقوله منه من الملك ثم ان الكرامة هاهنا هي التي وقعت لذلك الرجل الذي

كان يسوق البقرة لانه قد سمع صوتها حين التفت اليه ملك البقرة وسماع صوتها كرامة من الله
قوله اشار الى الجواب بقوله انا اقول حاصله ان الاشتباه عند ادعاء الرسالة لنفسه وهو مستحيل
لانه متدين مقر برسالة رسوله عم وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق
في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقيقة النبي فقوله
كرامة فعلى هذا يكون المعجزة اعم مطلق من الكرامة لان عدم ادعاء النبوة شرط في الكرامة بخلاف المعجزة
وقوله قد سبق في صدر الكتاب اي في بحث الرسول من نوعي الخبر الصادق وحاصله ان اطلاق المعجزة على الكرامة
والارهاصات اطلاق مجازي من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه واما المعجزة فهي مشروطة بان يكون
ظاهرة على يد مدعي النبوة فالخوارق الظاهرة على يد غير النبي عم لا يكون معجزة واطلاق المعجزة عليها بطريق
التشبيه كما عرفت قوله والامر ان يقال بعد الانبياء الى قوله افضل من ساير الامم ايضا هذا كلامه فقوله على
احد هكذا وقع في شرح المقاصد وقد وقع في شرح المواقف على رجل بدل قوله على احد لكن المآل واحد
فان كونه افضل من الرجال لا يستلزم كونه افضل النساء لان جنس الرجال كان افضل من النساء لان
جنس الرجال كان افضل من جنس النساء عادة وقوله ومثل هذا السوق الخ يعني انك اذا قلت لا رجل افضل
من زيد يفهم منه في العرف ان زيدا افضل من ساير الرجال وكان ظاهر التركيب لا ينفي وجود المساوي
لزيد وقال النبي عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وهذا الحديث ايضا
يدل على انهما رضي الله عنهما افضل من ساير الامم واما كون ابي بكر رض افضل من عمر فلا نزاع فيه قوله اراد
البعدية الزمانية يرد عليه بعد موت نبينا وذلك الى قوله على ساير الامم هذا كلامه فقوله لم يفد التفضيل
على من مات قبله عم قال بعض الافاضل المقصود ههنا هو بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل
الصحابة بعد موت نبينا وذلك لكثرة الخلاف بين اهل القبلة في تعيين افضلهم وفي حق خلافتهم ادرجوا
مباحث الامامة في علم الكلام مع انها من علم الفقه واما كون ابي بكر افضل من سوى الانبياء الثلثة فهو
فلا نزاع فيه وقوله ابتغى ان يخصص النبي عم لا حاجة الى تخصيص النبي عم لظهور حاله وقوله لم يفد
التفضيل على ساير الامم فقد عرفت آنفا ان المقصود بيان حال الخلفاء اما تفضيله على الامم وهو المط لا بد له
من تخصيص عيسى عم وكذا ادريس والخضر والالياس عليهم السلام الى قوله في السماء هذا كلامه قال بعض
الفضلاء انما خص عيسى عم لان حيوته ونزوله الى الارض والاستقرار فوق الارض مدة فقد ثبت

بالاحاديث الصحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة وان لم يسمع فيه خلافا بخلاف غيره هذا ولك ان
تقول مراد المص هو ان التضعف بالفضل الازيد الحادث بعد بعثة نبينا هو ابي بكر رض فلا يرد النقض
بالانبياء الاربعة المذكورين لان فضلهم ثابت قبل نبينا قوله لم يفد التفضيل على التابعين الى قوله
سابق الاحسن هذا كلامه فقوله والاولى وان لم يكن المراد الفضل صراحة بل كان المراد التفضيل مطلقا
اي سواء كان صراحة وكناية يلزم ان يكون قوله كل شئ هو موجود على وجه الارض وقت وفات
النبي عم مفيد التفضيل على التابعين وذلك لان ابا بكر رض افضل من الصحابة الموجودين وقت وفاته عم
وهو افضل من التابعين فابو بكر رض افضل من التابعين بالطريق الاولى والاشارة الى هذا التوجيه
قال الشارح والاحسن ولم يقل والصواب قوله على هذا وجدنا السلف الى آخر اهل السنة الى قوله
فيما بينهم هذا كلامه ولا يخفى ان المراد بالسلف هم الصحابة والتابعون دون المتأخرون الذين وقع الاختلاف
فيما بينهم واما البعض الذي ذهب الى التفضيل على رضي الله عنه على عثمان رض والبعض الذي توقف
فهؤلاء من المتأخرين روي عن علي رض قال خير الناس بعد النبيين عليهم السلام ابو بكر رض ثم عمر رض
ثم عثمان رض ثم الله اعلم وعنه رض انه قال ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم هذا كله
ماخوذ من شرح المقاصد وذكر في المواقف انا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم على رضي الله عنهم وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليهم فوجب علينا
اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله قوله فللتوقف جهة لان قرب الدرجة وكثرة
الثواب امر لا يعلم الا باخبار من الله تع الى قوله واختصاصه بالكرامات هذا كلامه فقوله قد تواتر
في حق على زعمي انا هذا مذكور في المقاصد وقد ذكر في شرح المواقف ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضايل
لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضايل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة
كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى كلامه وايضا جاز ان يتواتر الاخبار في فضايل
بعضهم دون البعض فقطع بالافضلية باعتبار الفضايل اجتمعوا في يوم توفي بضم التاء على صيغة
المجهول الى قوله انوا بكر هذا كلامه فقوله بضم التاء يعني ان الجملة الفعلية في محل الجر على انه مضاف اليه
للظرف ويجوز ان يكون بفتح التاء وكسر الفاء على ان يكون مصدرا مضافا اليه للظرف ومضافا الى
رسول الله صلعم وقوله لهذا الدين يعني دين محمد عم وقوله انوا بكر في اول الصباح الى سقيفة بني

وفي الصحاح السقيفة بني ساعدة قال الشارح بعد المشاورة والمنازعة فيه اشارة الى ان الاجماع
بعد المشاورة والمنازعة يكون اتم واكمل من وقوع الاجماع بغتة قوله بل عن خطاء في الاجتهاد الى قوله
عن قتله عثمان رضي الله هذا كلامه فقوله مع اعترافهم الخ والا لزم تضليل الصحابة وتفسيقهم وانه باطل قال
علي رضي الله اخواننا بغوا علينا وليسوا كفرة ولا فسقة لما لهم من التأويل وسيجيء ذكر الاحاديث في شانهم ان
شاء الله تعالى وقوله بشبهة متعلق بقوله بغوا قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة ويحتمل ان يراد الخلافة
على الولاء يكون ثلثين سنة هذا كلامه وهذا في المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح لان حاصله ان الخلافة الكاملة
على التوالي يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون قوله قال قوله عم من مات ولم يعرف الحديث
الى قوله وذلك بالنبوة هذا كلامه فقوله لا يجب علينا يعني ان نصب الامام يجب علينا شرعا ولا يجب علينا
عقلا وقوله على طريق اهل الجاهلية فان العرب في زمان الجاهلية لم يكن لهم امام مطاع يقدم بالاحكام
على الاتفاق يبين لهم السنن والفرايض فمن لم يعرف امام زمانه مع انه في ظل امانه فقد عاش عيش الجاهلية
فيموت ميتة جاهلية وقوله وقد يقال ان هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه بلا ضرورة قوله فيقتضي الامة كلهم
لان ترك الواجب معصية الى قوله فلا اشكال اصلا هذا كلامه فقوله والامة لا تجتمع على الضلالة وقوله و
قد يجاب الخ ورد هذا الجواب بان نصب الامام واجب على كل الامة من حيث هو كل ولا شك ان عجز كل واحدة
تسلط الجبابرة لا تستلزم عجز الكل من حيث هو كل ويمكن ان يقال ان الجبابرة واعدانهم وان كانوا اقل عددا
لكنهم اقوى واقعد من ساير احاد الامة الا يرى ان المتصرفين في بلاد اهل الاسلام هم الملوك المتغلبة فيلزم
منهم ترك الواجب المقدور لهم بخلاف ساير احاد الامة اذ لا يلزمهم ترك الواجب والاجماع على الضلالة
اذ لا قدرة لهم على دفع المتغلبة ونصب الامام الحق فان قيل لا يوجد احد صالح للامامة فلا يجب نصب الامام
على احد قلنا ان من فروض الكفاية ان يوجد احد صالح للامة فان لم يوجد يلزم على الامة العصيان وترك
الواجب قال الشارح فالامر مشكل اذا لم يتفق الامة بعد الخلفاء العباسية على ان يوجدوا اماما
قرشيا صالحا للامامة فيلزم تضليلهم بسبب تركهم الواجب وقد عرفت آنفا جوابه ورده وما يتعلق به
وقوله محمد القايم قد ذهب العلماء الى ان امام عاده من اولاد فاطمة رضي الله عنها بخلقة الله تعالى متى شاء
نصرة الدين وهو عليك سمي نبينا ويملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا قوله مع عدم
القطع بعصمته يرد عليه الى قوله غير معلوم هذا كلامه قال الفاضل قد ثبت باجماع الصحابة امامة

ابابكر

ابي بكر مع عدم الاجماع على انه واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامة
اجماعا على عصمته ايضا فكان وجوب عصمته مقطوعا ايضا لكن لا قطع لوجوب عصمته فلم يكن شرطا وقد
يقال ان قوله مع عدم القطع بعصمته كناية بسار السارق وهو خلاف الشرع وظاهر ان القضاء بغير
علم ذنب فلا يكون معصوما لكن امثال ذلك لا ينافي الامامة والعدالة وانما ينافي العصمة فتامل قوله فغير
المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما الى قوله على ما هو راي اكثر المفسرين هذا كلامه فقوله عدم العدم وجود
فكانه قال فغير من لا يكون مذنبا لا يلزم ان يكون مذنبا وانه تناقض وقوله ولا يخفى الخ من ليس له
تلك الملكة الخ هنا تتمة الجواب يعني ان من لا يكون له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا مذنبا فالاولى
هو ان يقال ان غير صاحب تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا مذنبا فلا اشكال قال بعض الافاضل ان
تفسير العصمة بالملكة المذكورة لا يستقيم على اصول اهل السنة فالصواب في الجواب ان يقال ان غير المعصوم
ربما يكون مرتكب المعصية غير مسقط للعدالة اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله تعالى الذنب في
العبد فاللازم من نفي العصمة هو نفي الذنب المسقط للعدالة دون الذنب مطلقا وقوله ثم ان الظاهر
المطلق الخ اشارة الى جواب آخر عن قوله ان قلت والحق ان الظلم اعم من الظلم بنفسه والظلم لغيره
وقوله وقد يجاب ايضا اي يجاب عن قول المخالف وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة قوله لا تزيل المحنة
اي التكليف الى قوله عملا هذا كلامه فقوله يسيح لها اي يسيح التكليف بالمحنة اذ التكليف يمتحن الله تعالى عباده
ليبلوهم اي يخبرهم ونحوه قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا واما حكمة الامتحان والاختبار فهي مفوضة
الى الله العليم الحكيم ومعنى قوله العصمة لا تزيل المحنة هو ان عدم خلق الله تعالى الذنب في العبد لا تزيل كونه مكلفا
كما ان عدم خلق الطاعة فيه لا تزيل كونه مكلفا هذا هو المناسب على اصلهم واما على اصل المعتزلة فالمناسب
ان يقال ان وجود الملكة المذكورة لا تزيل كونه مكلفا لان قدرة العبد واختياره باق عند وجود تلك
الملكة فلا يزول التكليف بوجودها قوله قلنا غير الجائز هو نصب امامين الى قوله لا اشكال اصلا هذا كلامه
الظاهر ان مراد الشارح هو هذا المذكور في الحاشية اي يمكن ان عمر رضي جعل الايمة الستة بمنزلة امام واحد
يختاروا واحدا منهم بحيث لا يتجاوز الامامة عن واحد منهم ولا يقع المخالفة والمنازعة فيما بينهم حتى ينصبوا
واحدا منهم فلا اشكال في كلام الشارح ايضا قوله ولا ينعزل الامام بالفسق لا يقال الى قوله فليتامل
هذا كلامه فقوله اي ابتداء وزماني بقاء لا يكون لمعنى لا ينال عهد الظالمين لا ابتداء ولا بقاء فلا ينالهم

الامامة اصلا و قه هو الاول اى فلا يلزم من نفى الوصول بالمعنى المصدرى نفى الوصول بالمعنى
الحاصل بالمصدر و هذا هو الباقى و قه على ان صيغ الافعال للحدوث اى لو سلم ان مدلول الفعل
حقيقة هو الوصول بالمعنى الحاصل بالمصدر لكن صيغة الفعل ينبغى ان يكون الحدوث فيكون المعنى
لا يحدث الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر للظالمين و هذا لا ينافى بقائه فيمن لم يكن ظالما وقت حدوثه
ثم صار ظالما وقت بقائه هذا و قد عرفت ان المختار هو ان يحمل العهد على عهد النبوة لا على عهد
الامامة فلا يتوجه السؤال اصلا قال الشارح والسلف كانوا ينقادون لهم ان كان ذلك اجماعا من
السلف على صحة امامة اهل الجور والفسق لا يقال انهم كانوا ينقادون لهم عن عجز واضطرار لا عن
قدرة واختيار فلا يكون انقياد السلف دليلا على صحة امامة اهل الجور والاعيار باذنهم وبين على
صحة امامتهم قه ولان العصمة ليست بشرط ابتداء يرد عليه الى قه لا يصح امر الدين ولا يوثره
باوامره هذا كلامه فقوله اذ المط ان لا يشترط عدم الفسق يعنى ان عدم اشتراط تلك الملكة لا يدل
على عدم اشتراط عدم الفسق مع ان المطلوب هو عدم الفسق و يمكن ان يقال لو فرض انتفاء تلك الملكة
عن الامام كان تسلط عليه القوى العضوية والشهوية عادة فيفسق عادة فاذا لم يكن تلك الملكة شرطا
يلزم ان لا يكون عدم الفسق شرطا ايضا و هو المط واما عدم فسق الائمة الراشدين فذلك لوجود
تلك الملكة فيهم رضوان الله عليهم اجمعين وقه قالوا اشتراطه سند بقوله ممنوع قه قلنا انه لا نزاع
من مقاصد علم الكلام الخ اعلم ان مباحث الامامة الى قه عن المبتدعين هذا كلامه و هو مذكور فى
شرح المقاصد فقوله وان كانت من الفقه قال فى شرح المقاصد لا نزاع فى ان مباحث الامامة
البق بعلم الفروع لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض
الكفاية ولا خفاء فى ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقه ادرجت فى تعريف علم الكلام
و هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية على ما ذكر فى شرح المقاصد ثم
ان الاحكام المتعلقة بامامة الخلفاء الراشدين كانت من مسائل الفقه فى زمانهم لان المقصود ح
هو العمل المتعلق بامامتهم وبعد انقراضهم قد كانت من مسائل الكلام لان المقصود ح هو الاعتقاد
المتعلق بامامتهم اذ لا يتصور العمل منهم بعد انقراضهم بل الواجب علينا هو الاعتقاد بامامتهم
وافضليتهم وساير احكامهم قه ولا تصفه هو مكيال مخصوص فالضمير لا حدهم وقد يجيء بمعنى النصف

فالضمير لها

فالضمير للمد هذا كلامه فقوله مكيال يكون اربع القدر من المد والمد هو نصف الصاع وقيل هو ربع
الصاع وقه فالضمير لاحدهم يعنى ان الضمير المجرور فى نصيفه راجع الى قه احدهم وقه فالضمير للمد اه
هو راجع الى المد و معنى الحديث قد انفق احدكم مثل احد ذهبا لا يبلغ ثوابه انفاق احد اصحابى مدا
ولا نصيفا منه و ذلك لان انفاقهم كان فى وقت الضرورة و ضيق الحال فى نصرة النبى عم وحمايته مع
صدق نيتهم و خلوص طويتهم و ذلك معدوم بعده عم فمحبتى احبتهم الى قه فببغضى ابغضهم قه
فقوله فاحبهم فمحبتى الخ فيه اشارة الى ان الحب بمعنى المحبة ومضاف الى المفعول وان الباء الجارة متعلقة
بما بعدها و هو قه احبهم والضمير المستتر فى احبهم راجع الى من الموصول والباء الجارة اما للسببية اى
حبى او متلبسا بحبى وكذا الكلام فى قه فببغضى ابغضهم فلان الله يعلم من احوال الناس الخ هذا انما يتم فى
خصوصيات الى قه انه المناط هذا كلامه فقوله فى خصوصيات الاشخاص كالمنافق المعين مثلا وقه
كآكل الربوا الخ و ذلك مثل ان يقال لعن الله الآكل الربوا لعن الله شارب الخمر لعن الله الخروج بلا السروج
وقه فلا يتم يعنى يجوز لغير النبى عم ان يلعن هؤلاء الموصوفين بتلك الصفات فان ذلك اللعن فى الحقيقة
ليست بلعن على بل هو نهى عن الاتصاف بتلك الافعال القبيحة بخلاف اللعن على شخص معين فانه مخصوص
بالنبى عم قه ولا يبلغ ولى درجة الانبياء الاولى ان يذكره فى مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن هذا
كلامه وانما كان من مقاصد الفن ونظره سياتى من قه المعدوم ليس بشىء والله تع يجيب الدعوات
ويقضى الحاجات وان خروج الدجال حق ونحو ذلك وقد اشار الشارح الى وجه ذكر امثال هذا فى اثناء مسايل
الفروع حيث قال حاول التنبيه على نبذ من المسائل سواء كانت من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات
المتعلق بالعقايد قه فمعناه انه عصمة عن الذنوب الى قه لا ذنب له هذا كلامه و قد قيل ان عدم لحوق
ضرر الذنب بان يعفو الله تع بفضل رحمته لا يستلزم سقوط التكليف عنه كما فى الذنب المغفور وانت
خبير بانه تع لو غفر كل ذنب العبد الكلى الذى احبه يلزم سقوط التكليف عنه فان المفروض ان كل ذنب
حاصل منه فهو مغفور فلا يضره ذنب اصلا هذا خلق قه لا يقال هذا ليست من النص اعلم ان اللفظ
اذا ظهر منه المراد الى قه او لم يدرك اصلا فمتشابه هذا كلامه مثال المحكم نحو قه تع ان الله تع بكل شىء
عليم ومثال المفسر نحو قه تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون ومثال النص الظاهر قه تع مثنى وثلاث ورباع
فانه ظاهر فى حل النساء نص فى العدد لان الحل قد علم من غير هذه الاية فيكون الكلام مسوقا للعدد فهو نص

في العدد ومثال المخفي نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان هذه الاية خفيت
في النباش لاختصاصه باسم آخر وهو لفظ النباش فلهذا لا يقطع ومثال المشكل نحو قوله وان كنتم جنبا
فاطهروا واوقع الاشكال في الفم فانه ظاهر من وجه باطن من وجه لكن يمكن ادراكها بالتامل ومثال المجمل
نحو آية الربوا اذ لم يعلم ان المراد اى فضله وقد بين النبي عم الربوا في الاشياء الستة فاحتيج الى الطلب
ومثال المتشابه كالمقطعات في اوايل السور وكاليد والوجه ونحوهما هذا كله ماخوذ من التوضيح قوله
اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم يكن الى قوله مخفه خلاف هذا كلامه فقوله ولم يكن المستحيل مأولا
الخ هذا اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال ان دلايل حدوث العالم ليست بقطعية
بل هي كانت مأولة بالتاويل الذي ذكره الفلاسفة فح لا يلزم ان يكون منكر حدوث العالم كافرا اذ ان
كون هذا الانكار معصية لم يثبت بدليل قطعي لكن الانكار لحدوث العالم كفر قطعا فاجاب بان
ههنا قيد آخر وهو ان لا يكون التاويل في ضروريات الدين ولاشك ان حدوث العالم من ضروريات
الدين فلا اعتبار لتاويل الفلاسفة لكونه مخالفا لما هو من ضروريات هذا وانت خبير بان لفظة
غير في قوله ضروريات الدين ينبغي ان يكون مستدركا ثم ان كون حدوث العالم من ضروريات هو اقوى
دلايل حدوث العالم مع انه لم يقبل التاويل اصلا فح هذا يكون انكار حدوث العالم من قبيل المعصية
التي ثبت كونها معصية بالدليل القطعي الذي هو كون حدوث العالم من ضروريات الدين فلا حاجة
الى قوله ولم يكن المستحيل مأولا الخ لان اقوى الدلايل لا يقبل التاويل كما عرفت قوله وانما كفر
منكره ففيه خلاف ذكر في التوضيح ان الاجماع على مراتب اجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ثم
اجماع من بعدهم فيما لم يوجد فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روى فيه خلاف فيهم فهذا هو الاجماع
المختلف فيه فمن ذلك يعلم انه خلاف في الاجماع فمن ذلك يعلم ان الخلاف بمنزلة الخبر المشهور يفسق
جاحده في الاجماع القطعي وانما الخلاف في غير القطعي قوله موافقة للحكم اى في حد ذاتها الى قوله
تبدل حال الاشخاص والازمان هذا كلامه فقوله اى في حد ذاتها الخ يعني ان الحكمة حرمة الزنا يكون
في حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان بخلاف حكمة مثل الخمر فانها ليست ذاتية اذ
هي تبدل بتبديل الازمان والاشخاص حتى كان الخمر حلالا في الامم السابقة هذا وانت خبير بان القول
بالحرمة الذاتية اللازمة للشيء او بالحكمة الذاتية كذلك يكون ح كالمذهب اهل السنة من ان الاشياء

وفيها

وفيها لا يكون ذاتيا لها والصواب ان يقال ان الحكمة في حرمة الزنا كانت مطردة في جميع الاديان
والازمان فمن اراد الخروج عن هذه الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة اصلا فكانه قال
ما فعل الله تعالى في جميع الاشخاص والازمان ليس كما ينبغي ليت الله تعالى ان يفعل خلاف ذلك الفعل
وهذا القول كفر وضلال بخلاف الحكمة في حرمة مثل الخمر فانها ليست مطردة في جميع الازمان والاشخاص
كما عرفت آنفا فمن اراد الخروج عن الحكمة التي وقعت في زماننا فقد اراد ان يحكم الله تعالى بما كانت
حكمة في الازمنة السابقة وهذا وان كان خروجا من حكمة لكنه دخول في حكمة اخرى فلا يلزم الكفر
قوله فان قيل الجزم بان العاصي الى قوله قلت امر هذا كلامه يعني ان معنى ليا اذا عصى يلزم ان يكون كافرا
لانه جازم بان هذا العصيان موجب للنار ابدا فيكون يائسا من روح الله تعالى ولا ييأس من روح
الله تعالى الا القوم الكافرون وكذا الكلام في انه اذا كان مطيعا يلزم ان يكون آمنا بادعاء ان
الطاعة موجبة الجنة في زعمه فيكون كافرا ايضا قوله ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من
هذه القاعدة الى قوله لعدم اتحاد القايل هذا كلامه فقوله لا يكفر في المسايل الاجتهادية والحق انه يكفر
في المسايل الاجتهادية ايضا اذا خالف الاجماع القطعي على ما نقلنا من التلويح كما عرفت وقوله
فلا احتياج الى الجمع الخ اشارة الى الجواب عن قول الشارح والجمع بين قولهم الى قوله يشكل واعلم انه
قد ذكر في المواقف ان الجمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر من اهل القبلة وقد ذكر في كتب
الفتاوى ان سب الشيخين كفر وكذا امامتهما كفر ولاشك ان امثال هذه المسائل مقبولة من جمهور
المسلمين فالجمع بين القولين المذكورين يشكل قوله ومطالعة علم الغيب اى اطلاعه فلا ينافي ان يكون بالقاء
الجن هذا كلامه يعني ان المطالعة ههنا بمعنى الاطلاع ويجوز ان يحتاج الاطلاع على الغيب الى القاء الجن
قوله ويقال رئيا من الجن قال في الصحاح الى قوله وهو اسم لمن يرى من الجن هذا كلامه فقوله رئي
على وزن فعيل اى هو بفتح الراء وكسر الهمزة وتشديد الياء وهو ههنا بمعنى المصدر كما ذكره ويجوز
ان يكون بمعنى الفاعل يعني اوله رئيا من الجن ومطلع على الاخبار قوله وهو اسم يعني ان تابعه
اسم مجنسا ما هو قرين من الجن فالتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية فقال الشارح الى قوله
وبه يحصل التوفيق بين الاية والحديث هذا كلامه فقوله وفيه بحث الخ اجيب عنه بان نبينا
عم دعائه بان ما ذكره المحشي مع كونه من المنظرين قد وقع بالقاء فقوله تعالى فانك من المنظرين

ظاهر في الاجابة كما لا يخفى وقوله والحديث يعني قوله عم ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب
قوله السيد الغفاري بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة هذا كلامه قيل ان السيد فعيل
من اسد الرجل بالكسر اي صار كالاسد في اخلاقه وغفار ابو قبيلة من كنانة واما حذيفة فهو بضم الحاء المهملة
وفتح الذال المعجمة وفتح الياء تصغير حذفة وهي واحدة الحذف وهي في الاصل غنم سود صغار قوله خسف
بالمشرة خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض هذا كلامه وفي الصحاح خسف الله به الارض خسيفا
اي غاب به فيها اي في الارض وغور كل شيء قعره وغار الماء يغور غورا اي سفل في الارض قوله
والضمير للحكومة والفتيا بضم الفاء الى قوله كما يشعر قوله غير هذا ارفق هذا كلامه فقوله فحكم داود عم هذا الحكم
واقع بالاجتهاد لا بالوحي والا لما جاز اعتراض سليمان عم ولما رجع داود عم وقوله غير هذا ارفق مقول
لقوله فقال سليمان عم وقوله لكونه ما فرضا احق يعني ان كل واحد من الحكمين حق لا خطأ فيه لكن ما فهم
سليمان عم احق واولى وانما اعترض على داود عم بناء على انه ترك الاولى بهذا يمكن ان يقال ان قول داود عم
القضاء ما قضيت ثم رجوعه عن حكم الاول بعد قضائه يدل دلالة ظاهرة على ان الحكم الاول وقع عن خطأ اذ
لا يرجع القاضي عن حكمه الا اذا اخطأ في حكمه الاول لا سيما اذا كان بينا وقد حكم بذلك فكيف عنه بدون
الخطأ واما قول سليمان عم غير هذا ارفق فذلك تنبيه على خطأ الحكم السابق مع رعاية الادب ههنا لكن
فلذا غير هذا جواب قوله وقد اجمعوا على ان الحق الخ اعترض عليه الى قوله لا نظير هذا كلامه فقوله اعترض
عليه الخ اعلم ان حاصل الوجه الثالث هو ان يقال الحكم الثابت بالقياس هو حكم الثابت بالنص معنى وان لم
ثابتا بالنص صريحا وكل حكم ثابت بالنص فهو واحد لا غير بالاجماع ينتج ان الحكم الثابت بالقياس المذكور
واحد لا غير بالاجماع وهو المط وحاصل الاعتراض المذكور هو ان يقال ان صورة الدليل المذكور هكذا
الحكم الثابت بالقياس حكم اجتهادي ثابت بالاجتهاد وكل حكم غير اجتهادي فهو واحد لا غير وهذا الدليل
لا ينتج اصلا اذ لم يتكرر الحد الاوسط وهذا معنى قوله فلا تقريب ويمكن ان يقال جاز ان يكون بعض
الاحكام اجتهادية باعتبار ثبوتها بالقياس وغير اجتهادية ايضا باعتبار ثبوتها بالنص ويكون ما نحن
بصدده من هذا القبيل فلا يرد عليه الاعتراض المذكور وانت خبير بان الجواب مبني على ان القياس مظهر
لا مثبت لكن الخصم ينكره وقد اعترض عليه الشارح في التلويح حيث قال وفيه نظر لان القياس عند الخصم
مثبت لا مظهر لان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم

الشرط

الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اي في المذ ونعدده جار في الجميع فلا جامع على اجتهاد الحق
الا فيما اذا لم يقع فيه خلاف انتهى كلامه والمراد من الخصم ههنا هو المعتزلة فانهم قالوا لا حكم لله تع
في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد فيكون كل مجتهد مصيبا في حكمه واستدلوا
عليه بوجوه منها انهم قالوا اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا
ههنا لعدم الفرق قوله لا تفرق في العمومات اعترض عليه الى قوله بل هو اول المسئلة هذا كلامه وحاصله ان الالزام
على ان يتصور على الخصم فان الحكم الاجتهادي عنده مباين للحكم الغير الاجتهادي والعمومات انما ورد في الاحكام
الغير الاجتهادية فلم ان لا تجري في الاحكام الاجتهادية اصلا قال في التلويح يلزم الجمع بين المتنافيين
بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى رجل ما لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا
فافتى احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما انتهى
كلامه فقوله مجتهدين وهذا الكلام ايضا لا للالزام اذ للخصم ان يقول كل واحد من المذهبين بالنسبة الى
شخصين وجب على ذلك الرجل العامي ان يلزم تقليد احد المذهبين لكنه مخير بين التقليدين ان شاء
اختار مذهب الحرمة فيكون حراما في نفس الامر بالنسبة اليه وان شاء اختار مذهب الحل فيكون حلالا
في نفس الامر بالنسبة اليه ايضا قال الشارح بل بالضرورة اي بالضرورة الدينية حتى لا يحتاج في دين الاسلام
الى بيان ودليل قوله فلوجوه الاول انه تع امر الملائكة الخ الى قوله لا تفضيل العامة هذا كلامه قيل لعل
الحكمة في الامر بالسجود لادم عم هو اظهار ما في قلوبهم من الاخلاق الردية او المرضية كالكبر والحسد في
ابليس عليه اللعنة وكالتسليم والانقياد في ساير الملائكة وذلك انما يظهر بامر الفضل او المساوي بالسجود للمفضول
والمساوي واجيب بان قول الشارح على وجه التعظيم والتكريم اي لا بد فيه هذا الاعتراض المذكور لان قوله تع
حكاية كرمت علي يدل على ان الامر بالسجود وكان سبب تكريم الله تع لادم على الملائكة اذ لم يسبق سوى
الامر بالسجود وما يدل على تكريم الله تع لادم عم على الملائكة فيكون الامر بالسجود وتفضيل الادم على الملائكة و
هو المط بقي ههنا بحث وهو ان يقال الوجهان الاولان يدلان على تفضيل ادم قبل الخروج من الجنة
ولا يدلان على تفضيل بعد الخروج من الجنة فلا يفيدان تفضيل رسل البشر قوله وقد خص من ذلك بالاجماع
الى قوله الى شطط النهي هذا كلامه فقوله فيفيد تفضيل الرسل فقط اذ يكون المعنى ان الله تع اصطفى الانبياء
من آل ابراهيم وآل عمران على العالمين فلا يفيد الا تفضيل الرسل ولم يدل على تفضيل عامة البشر على عامة

الملائكة وقص ويفيد تفضيل الرسل والعامة على الملائكة اذ يكون المعنى ح ان الله اصطفى آل ابراهيم
وآل عمران على العالمين غير رسل الملائكة فلا يعتبر تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وقص الى شطر
النهر الى جانب النهر وطرفه هذا والحق ان المخصوص ينبغي ان يكون واقعاً في كل واحد من الاول والثاني
على ما اشار اليه الشارح وذلك لان حاصل كلامه ان الاية الكريمة بظاهرها تدل على تفضيل ابراهيم على العالمين
مع ان في آل ابراهيم عوام البشر وفي العالمين رسل الملائكة فينبغي ان يخص من الآل عوام البشر وفي العالمين
رسل الملائكة حتى يخرج من الآية الكريمة تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة والقرينة على ذلك هو الاجماع على ما
ذكره الشارح فبقيت الاية الكريمة على عمومها فيما سوى ذلك المخصوص يعني عوام البشر على رسل الملائكة ثم ان
العام اذا خص منه البعض كان مفيد الظن فيما عداه لكن الظن يكون كافيا لنا ههنا فان الانواع اليقيني
في هذه المسئلة كما لا ندعي اليقين في كثير من السابقة المذكورة في اواخر هذا الكتاب قص اشق وادخل في الا
خلاص الى قص والله ذو الفضل العظيم هذا كلامه فقوله احمزها اي اشقها في الحديث محمول على ما اذا كان كل
واحد من العاملين مجانسا للآخر ومساويا له في المصلحة وكان احدهما اشق من الآخر فالاشق منهما افضل
من الآخر الذي دون الاول في المشقة مثلا اذا كان صوم احد الرجلين اشق من صوم الآخر فالصوم الاول
افضل وكذا الحال في القيام والقعود والحج والجهاد ونحو ذلك فان الاشق من كل واحد منهما افضل من الآخر
الذي دونه مما هو من جنسه او ساواه في المصالح وقص يتجلى فضل العمل الى عمل البشر وذلك لان عبادات
الملائكة اكثر عددا وادوم زمانا واقوى وجودا من عبادة البشر بحيث يكون عبادة البشر مضمحل عند عبا
دات الملائكة كالقطرة بالنسبة الى البحر وقص مما لا يقبل في حق الانبياء يعني ان الترجيح في الاعمال با
عتبار الكثرة والدوام لا يفيد بل الترجيح يكون باعتبار المشقة كما عرفت ولا شك ان عبادات الانبياء
اشق بالنسبة اليهم من عبادات الملائكة بالنسبة اليهم واما كون عبادات الملائكة اقوى في الاخلاص
وصدق النية وزيادة المشقة لا بد لثبوت ذلك من دليل فانه من وراء المنع وقص وبه يظهر بهذا
الجواب الذي ذكرناه يظهر ان التوجيه الرابع كالاولين يفيد تفضيل الانبياء فقط ولا يفيد تفضيل
العوام ولا خفاء في ان حال العوام تعرف بالمقايسة على حال الانبياء غاية ما في الباب ان حال
العوام ادنى من حال الانبياء في الاخلاص ونحوه وقص والفضل بسوابه اشارة الى ضعف
الدليل المذكورة وانها لا تفيد القطع وان حصول الفضل مفوض الى مشية الله ٥ قال الشارح

دون الاسلامية فان الملائكة عندنا ليست من قبيل الجواهر المجردة بل هؤلاء عندنا من قبيل
الاجسام كما مر واما كونه كمالاتهم بالفعل بمعنى انهم ليس لهم كمال منتظر فممنوع اصلا ممنوع عندنا
ايضا وكذا كونهم عالمين بالكون ما فيها وانها غير مسلم عندنا * قد تيسر للعبد العاصي
الراجي غفران ربه العافي * محمد بن صافي * تجاوز عن سيئاته
الله في الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة يوم السبت في وقت
العصر من اواخر ربيع الآخر من شهور سنة اثنى وسبعين وتسعمائة

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بابن الصدر زاده
١٢٧٥ وكفى عبده حق